This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

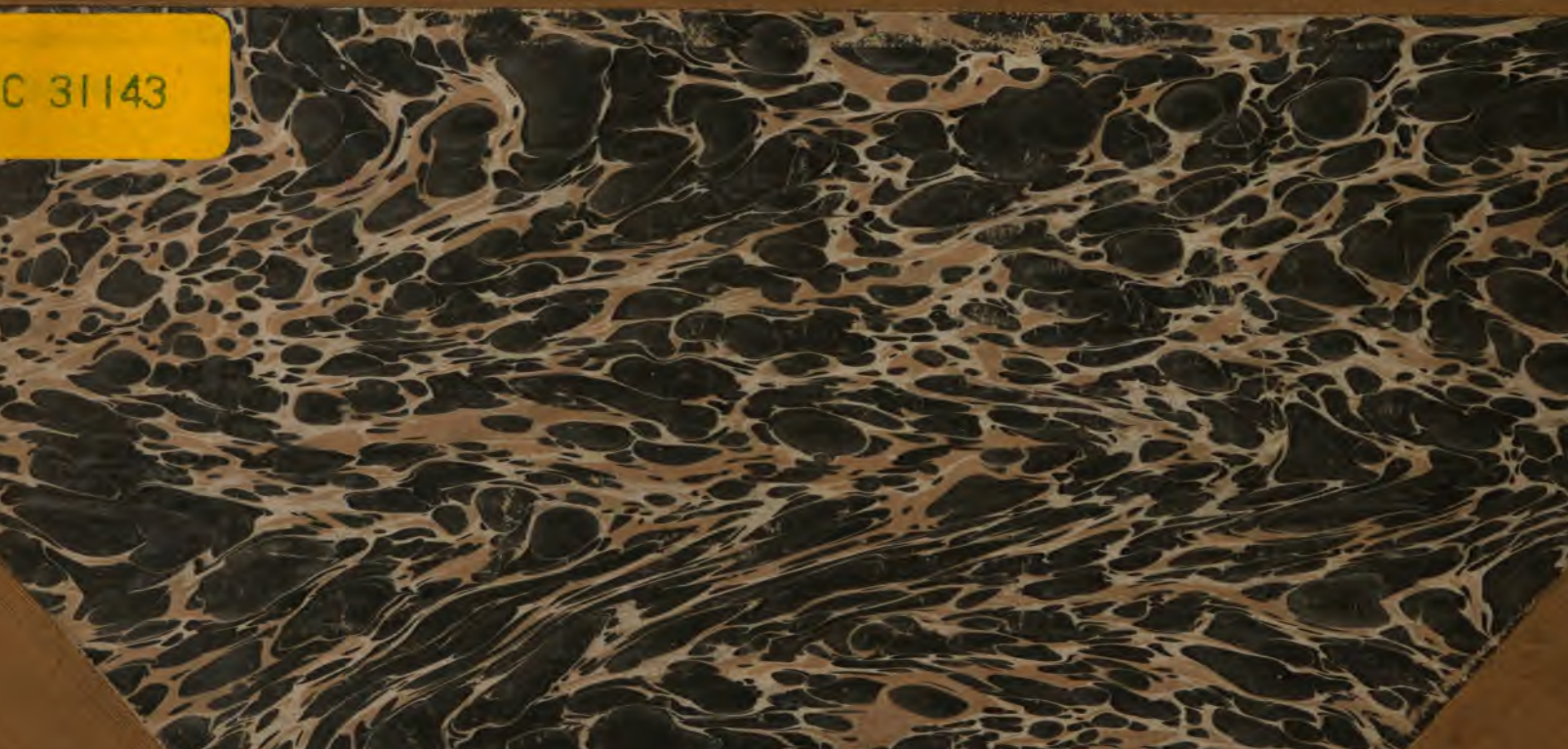
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

C 31143



· FROM · THE · LIBRARY · OF ·
· KONRAD · BURDACH ·

Inhalt

- J. Th. Lindenkohl. De Petri Abaelardi libro „Sic et Non"
- Petrus Gross. De Eckhardo philosopho.
- C. Twesten. Machiavelli.
- F. Lasalle. Die Philos. Fichtes u. d. Bedeutung d. deutschen Volksgeistes.
- L. Feuerbach. Kritik d. Anti-Hegels-
- Karl Rosenkranz. Meine Reform der Hegelschen Philos. -

DE

PETRI ABAELARDI

LIBRO

SIC ET NON

COMMENTATIO.

DISSERTATIO INAUGURALIS

QUAM

AMPLISSIMO PHILOSOPHORUM MARBURGENSIUM ORDINI

AD SUMMOS

IN PHILOSOPHIA HONORES

RITE CAPESSENDOS

OFFERT

GEORGIUS STEPH. LINDENKOHL,
HASSO-DENNHUSANUS,
V. D. M., SEMINARII THEOL. PHILIPPINI MAIOR.

MARBURGI CATTORUM.
TYPIS ELWERTI ACADEMICIS.
MDCCCLI.

BURDACH

UNIV. OF
CALIFORNIA

BR523
P5

VIRO SUMME VENERABILI

ERNESTO LUDOV. THEOD. HENKE

THEOL. ET PHIL. DOCTORI, THEOL. PROFESSORI PUBL. ORD.,
SEMINARII THEOL. PHILIPPINI EPHORO, BIBLIOTHECAE
ACAD. PRAEFECTO, REL.

P. P. P.

AUCTOR.

M205970

Eximiae illae laudes, quibus Petrum Abaelardum philosophum aequales celebrabant, quippe cujus famam nemo regum aut philosophorum exaequare potuerit [1]), cui a Petro Venerabili hoc scriptum est epitaphium:

„Gallorum Socrates, Plato maximus Hesperiarum
Noster Aristoteles, logicis quicunque fuerunt
Aut par, aut melior; studiorum cognitus orbi
Princeps, ingenio varius, subtilis et acer;
Omnia vi superans rationis et arte loquendi
Abaelardus erat"; etc.

et alterum:

„Cui soli patuit scibile quicquid erat";

et illud:

„Summorum major Petrus Abaelardus
Occidit, immanis factus dolor omnibus unus.
Gallia nil habuit majus nec clarius isto [2])";

philosophis nostrae aetatis, qui ponderaverunt atque accuratius examinaverunt libros ejus philosophicos, nimiae esse visae sunt. At dum philosophi de plausu et admiratione ejus nonnihil detrahunt, multi theologi recentiores, opera Abaelardi theologica perscrutati, a majorum asperitate longe

1) Epist. Heloissae in Abael. opp. ed. Cousin I, 76.
2) Opp. Abael. I, 717. 718.

BIBLIOTECA

recedunt, eumque multimodis diffamatum, et calamitates ejus magis ex ipsius arrogantia et superbia et adversariorum, imprimis ex S. Bernardi, quem zelotypum dixit Otto Frisingensis, fervore, quam ex ipsa doctrinae indole derivandas esse censent. Utrosque ne nimium ab Abaelardo exigerent atque exspectarent neve vehementius in eum inveherentur scripta ejus monuerunt nunc omnia fere detecta. Quum vero de Abaelardi doctrina tam philosophica quam theologica disputare post doctissimos tot tantorumque virorum eruditissimorum libros mihi esset lliadem scribere post Homerum, in illum potissimum librum Sic et Non, qui nostra aetate et nostro auxilio [1]) publici juris est factus, paucis inquisivisse atque de hoc libro quaestiones nonnullas adhuc vix tractatas instituisse sufficiat.

Hic liber inter Abaelardi scripta magnam habet vim atque auctoritatem; primus enim et unus disjecta theologiae Abaelardeae membra in unum quasi corpus collecta nobis exhibet; hic liber rationem nos docet, qua Abaelardus theologiam professus sit, praesidia, quibus paratus ceteros libros suos composuerit; hoc ipso libro cognoscimus, quod saepius homines Abaelardo infesti atque inimici magis conjectura arbitriove quam diligenti librorum perscrutatione adducti falsae doctrinae crimen in eum finxerint. Jam Guilielmus St. Theodorici abbas, qui solus inter mediae aetatis scriptores, quantum nunc scimus, libri Sic et Non mentionem fecit [2]), hunc librum non vidit, nihilominus

1) Petri Abaelardi Sic et Non, primum integrum ediderunt E. Henke et G. Lindenkohl. Marburgi 1851. 8.

2) Cf. epist. ejus ad Gaufridum et Bernardum in Opp. Bernardi ed. Mabillon I, 304: „Nuper incidi in lectionem cujusdam libelli hominis illius, cui titulus erat *Theologia Petri Abaelardi.* Fateor curiosum me fecit titulus ad legendum. Duo autem erant libelli idem paene continentes, nisi quod in altero plus in altero minus aliquando inveniretur etc. Sunt

infamare non haesitat. Haec suspicio et hic quasi horror, quem liber Sic et Non, cujus plures codices manu exarati extiterunt [1]), inde a prima origine jam titulo suo movebat, causa fuisse videtur, cur quamquam nullo tempore in oblivione tamen usque ad nostram aetatem in tenebris jaceret [2]).

Testimoniorum igitur paucitatem non est quod miremur, sed illud fortasse de libri authentia scrupulum nobis injiciat, quod Bernardus abbas, cui hoc opus sub titulo Sic et Non per Guilielmum erat notatum, nunquam ejus mentionem fecit, „sententiarum" autem librum saepius perstringit in epistolis suis, ubi Abaelardi scripta enumerat (Opp. I. pag. 181. 182. 185. 308. 656), qua de causa Mabillon hunc sententiarum librum eundem esse atque nostrum Sic et Non conjecit [3]). Sententiarum quidem vocabulum ante et post Abaelardum receptum erat in ejusmodi libris inscribendis atque a natura nostri operis nequaquam abhorrere videtur, quum ipse prologus (p. 17) „sententiarum collectionem" pronunciet. Sed et locus, quem Bernardus ex opere affert (epist. 190) et prima verba hujus tractatus sub titulo „sententiarum" divulgati, quae Gualterus refert [4]) et maxime illud Abaelardi testimonium, qui in apologia sua ullum librum hoc nomine a se conscriptum esse negat ideoque

---

autem, ut audio, adhuc alia ejus opuscula, quorum nomina sunt *Sic et Non*, *Scito te ipsum* et alia quaedam, de quibus timeo ne sicut monstruosi sunt nominis sic etiam sint monstruosi dogmatis; sed sicut dicunt, oderunt lucem nec etiam quaesita inveniuntur".

1) Praeter codd. Abrincensem, Turonensem et Monacensem, qui jam sunt exscripti, ex Cavei hist. litt. scr. eccles. II, 205 duo codices in bibliothecis Angliae extare comperimus.

2) Dacherius „hoc opus serio examinatum aeternis tenebris potius, quam luce dignum de virorum eruditorum consilio existimavit". Cf. Thes. nov. anecdot. V. praef.; Hist. litt. de la France XII, 131.

3) Opp. Bernardi Tom. I. Not. p. LXVIII.

4) Bulaeus hist. univers. Paris. II, 200.

hoc contra se „per malitiam vel ignorantiam“ prolatum criminatur, satis aperte Bernardum in illis locis de nostro libro Sic et Non non loqui demonstrant [1]).

Nostri igitur libri authentia vix in dubium vocari potest. Auctor peritissimum variarum opinionum tunc et in theologia et in philosophia vigentium sese praestat, non solum in sanctorum patrum operibus, sed etiam in ceteris antiquitatis scriptoribus assidue versatum, ingeniosum et saepe audacem scripturae sacrae interpretem, et id quod Guilielmus conqueritur, „saepius censorem fidei, non discipulum, emendatorem, non imitatorem“ sese ostendit; non solum titulus Sic et Non Abaelardi ingenio eximie respondet, sed tota operis dispositio totusque ordo, nexus cum ceteris Abaelardi libris arctissimus, qui cum nostro libro saepe ad verbum etiam in mendis et erroribus consentiunt, de qua re infra pluribus dicemus, et permulta alia indicia affatim probant, Abaelardum hujus operis esse auctorem, ita ut etiamsi externa testimonia abessent conjectura vix alium augurari posses. Profecto extra omnem dubitationem est ponendum, quod liber Sic et Non ex Abaelardi manu prodierit, quod ipse Abaelardus hunc ingeniosum titulum libro indiderit [2]), quod ipse hunc librum publici juris fecerit [3]).

---

1) Quod attinet illum „sententiarum“ librum a Bernardo inter Abaelardi scripta enumeratum, ab ipso autem Abaelardo prorsus abnegatum, docti viri unanimiter fere nunc sibi persuasum habent, tale opus per discipulum auditoremve, qui materiam ex Abaelardi ore acceperit, literis esse mandatum, ita ut uterque et Bernardus abbas et Petrus magister verum professus sit, et fortasse illam „Abaelardi epitomen theologiae christianae“, a Rheinwaldo Berol. 1835 primum editam, fuisse librum „sententiarum“ a Bernardo impugnatum. Cf. de hac re Rémusat Abélard II, 244; Gieseler in ephem. Studien und Kritiken 1837. p. 337; Neander in vita S. Bernardi (edit. II. 1848.) p. 175 et 255.

2) „Hanc collectionem ipse Sic et Non appellavit“ (p. 71).

3) Cur Rémusat, qui librum genuinum habet, Abaelardum editorem

Finitima huic quaestioni altera de integritate libri Sic et Non esse videtur, de qua jam agamus.

Tres illi codices manu scripti, de quibus hucusque judicare possumus, Abrincensis, Turonensis, Monacensis, magna laborant discrepantia. Cod. Abrinc., qui continet CLVII quaestiones sive capitula, quorum Cousin, textui cod. Abrinc. saepius corruptissimo ex cod. Turon. quasi medelam allaturus, LXVIII exscripsit, et locorum et quaestionum copia multum superat Turonensem. Hic enim quamquam interdum puriori textu insignis, non solum permultos locos, sed etiam haud exiguum quaestionum numerum (quaest. IV. X. XX—XXII. XXV—XXXI. XXXIII. XXXIV. CXXXIX. CLII—CLVIII. totas, quaest. VIII. XV. XXXII. LXXV. CXXXVIII. ex parte) omittit; adde quod media quaestione CLI. textus ejus subito abruptus est. Monacensis unam quidem quaestionem (CXXVII.) prorsus novam solus exhibet, quatuor alias autem (CXL—CXLIII.) omittit. In utroque denique codice, Abrinc. et Monac., illud „Explicit", quod completis operibus adscribi solebat, non legitur, et Monacensis dimidium ultimae paginae vacuum relinquit [1]).

Profecto, haud levia sunt, quae obstare videntur, quo-

---

addubitaverit (Abélard. I, 169; II, 171: „Le Oui et Non qui non fut peutêtre pas publié par son auteur"), causam non video. Etiam in prologo (p. 15.) Abaelardus ipse profitetur, se hoc opus composuisse, ut teneros *lectores* ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocaret.

1) Inter hos tres codd. majorem auctoritatem et primum locum Monac. mereri videtur. Adsunt in Monac. illud Gelasii papae decretum et excerpta retractationum Augustini, quae auctor se libro suo praescripsisse in prologo (p. 17.) profitetur. Quae in Abrinc. prorsus desiderantur; Turon. retractationum et Bedae Venerabilis excerpta habet, non vero Gelasii decretum. Locorum copia textuque emendate scripto Monac. etiam Abrincensem longe praecedit. Cf. Abaelardi Sic et Non, pag. 18. 19. 23. 27. 35. 36. 43. 46. 57. 62. 85. 152. Ouvr. inédits d'Abélard publiés par M. Victor Cousin, introd. p. CLXXXVIII.

minus hujus operis integritatem facile vindicemus. Sed respiciamus operis indolem atque naturam. Tali sententiarum inter se pugnantium collectioni certus finis imponi vix unquam potuit. Quis igitur dubitet, quin Abaelardus, qui „momentum aliquod praeterire sinebat minime, quin semper aut oraret aut legeret aut scriberet aut dictaret“, in laborum et studiorum suorum progressu novos quotidie locos prius collectis adjunxerit et ita quaestionum numerum in dies adauxerit? Quis auctor, librum suum denuo editurus, temperare sibi possit, quin novis additamentis et emendationibus eum adornet perfectioremque reddat? Quod quidem nostrum librum imperfectum mutilumque esse nequaquam demonstrat. Singulae enim quaestiones sine ullo hiatu cohaerere, sine ulla intermissione profluere videntur; omnes theologiae provinciae perlustrantur, et ultima quaestio, si disponenda omnia fuissent, aptiori loco explicari non potuit. Quae cum ita sint, mihi quidem verisimillimum esse videtur, hoc opus si non prorsus perfectum et absolutum eadem tamen forma integrum superesse, qua magister discipulis et lectoribus suis tradiderit.

Itaque non est quod dubitemus, librum Sic et Non eo quo extat modo ab Abaelardo conscriptum esse. Quid autem in eo exposuerit jam, quoad fieri poterit, ipsius verbis usi paucis describamus.

Prologus inde proficiscitur, quod in tanta verborum multitudine nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab invicem diversa sed etiam invicem adversa videantur, de quibus non temere sit judicandum. Cum jam juxta Tullium in omnibus identitas mater sit satietatis, illud quoque esse attendendum, quod multa ab hominibus intelligi non possint, multa in divinorum testamentorum et posteriorum patrum scriptis per ignorantiam scriptorum (librariorum) corrupta,

multa etiam ab ipsis sanctis patribus postea sint retractata, qui saepius etiam haereticorum pessimas opiniones ab ipsis summopere improbatas lectoribus referant. Non solum in sermone communi, in poëticis et philosophicis scripturis, sed etiam in evangelio nonnulla magis juxta hominum opinionem quam secundum rerum veritatem dici; illud porro esse discutiendum, ut secundum intentionum diversitatem diversitatis quaeramus remedium, ut distinguamus tempora dispensationumque causas, denique ut eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita esse respiciamus. Si diligens lector his legibus controversias solvere non possit, potiorem auctoritatem potissimum esse retinendam. Sin autem etiam prophetas et apostolorum principem et patres ab errore non penitus fuisse constet alienos, esse cavendum, ne sanctos tanquam mendacii reos arguamus; aliud enim esse mentiri, aliud errare loquentem et a veritate in verbis per errorem, non per malitiam, recedere, cum dominus non tam ea quae fiant quam quo animo fiant attendat. Ipsos igitur ecclesiasticos doctores, si qua illis retractare non licuerit, posteris emendandi vel non sequendi licentiam concessisse, qua de causa hoc genus literarum non cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate sit legendum. At profiteri, quod scripturae canonicae veteris et novi testamenti, quibus indubitatam fidem conveniat adhibere, a veritate aliquid dissentiant, hoc esse haereticum [1]). Denique cum haec prima sapientiae clavis definiatur: assidua scilicet seu frequens interrogatio, cum dubitando ad inquisitionem veniamus, inquirendo veritatem

1) Hoc judicium Abaelardum non prohibuit, quin ex solius scripturae sacrae locis contrarietates conflaret. Cf. quaest. XXXIII. LXX. XCII. CXL. CLII.

perspiciamus, his de causis se hoc opus ex sanctorum [1]) dictis compilasse, rejectis tamen apocryphis libris sententiisque retractatis [2]).

Tunc sequuntur quaestiones CLVIII. Quarum I — III. rationem et fidem, intellectum et cognitionem perpendunt; quaestiones IV — XII. spectant ad trinitatis mysteria et Deum patrem, XIII — XXII. ad Filium, XXIII — XXIV. ad Spiritum sanctum, XXV — XXXIX. ad ceteras difficultates in doctrina de Deo occurrentes, XL — L. ad theophanias et angelos, LI — LVIII. ad primos parentes, LIX — XC. ad Christi personam, XCI — CV. ad apostolos aliosque sanctos in novo testamento commemoratos, CVI — CXVI. ad baptismum ejusque efficaciam, CXVII — CXXI. ad eucharistiam, CXXII — CXXXV. ad nuptias, CXXXVI — CLVIII. ad caritatem, ad liberum arbitrium et gratiam divinam, ad legem et evangelium, ad opera et justificationem, ad mendacium, ad capitis supplicium, ad mortem voluntariam, ad inbaptizatorum parvulorum poenas post mortem luendas.

Abaelardus igitur eundem fere ordinem secutus est, quem etiam nunc in theologia dogmatica conservamus, inter-

---

1) Quod Abaelardus in sanctorum patrum seriem etiam Aristotelem, Ciceronem, Senecam, Macrobium introducit, lectori scholasticae philosophiae perito mirum non videbitur. Ceterum in reliquis Abaelardi libris theologicis ethnicorum scriptorum dicta multo saepius laudantur quam in nostro libro.

2) Abaelardus Augustini „retractationes" adhibet, ut sententias Augustini veras cognoscat, non ut libros genuinos a spuriis suppositiisque distinguat; itaque etiam libri non retractati (et inter eos permulti Augustino suppositi) in hoc opere laudantur, ut: de caritate, de bono viduitatis, de disciplina ecclesiastica, de dono perseverantiae, de fide ad Petrum, tractatus contra quinque haereses, de misericordia, contra Maximinum, ad neophytos sermones, contra Parmenianum, de perfectione justitiae hominis, dialogus ad Petilianum, de poenitentia, quaestiones veteris et novae legis, dialogus LXV quaestionum, de singularitate clericorum, de conflictu vitiorum atque virtutum.

positis suo loco quaestionibus, quibus theologiae quasi orbem expleret. In singulis quaestionibus primum ea dicta apposuit, quae sententiam propositam confirmare, deinde ea quae ei contradicere videntur. Aliam artem vel legem non cognovimus in locorum dispositione, qui fortasse ita sunt congesti atque compositi, ut Abaelardus aut studio aut casu in eos incidit.

Forsitan aliquis putet, ex quaestionum titulis ipsius Abaelardi judicium esse cognoscendum? Accuratius exquisivimus, quid Abaelardo in Introductione, iu Theologia, in Ethica etc. placuerit de iisdem rebus, de quibus in nostris quaestionibus disseritur, sed eum modo τὸ Sic modo τὸ Non approbavisse invenimus, ita ut ex titulorum verbis haud pateat ipsius Abaelardi sententia.

Ecce insignis effatorum gravissimorum copia atque ubertas, problematum quaestionumque multitudo, quarum nonnullae quidem illas quoque nugas tangunt, quae medio aevo haud raro in deliciis habitae nostratibus plus risus quam luctus movere solent, permultae vero quaestiones ibi positae longe graviores etiam nunc in controversia quadam sunt et semp er fortasse erunt. Abaelardus tunc antiquarum et elegantiorum literarum experientia facile princeps, qui in libris suis magnam Ciceronis, Virgilii, Horatii, Ovidii, Valerii Maximi, Senecae, Persii, Lucani, Quintiliani, Boëthii, Macrobii prae se fert cognitionem, qui in philosophia omnium aequalium consensu tunc primum obtinuit locum, in hoc opere etiam sacrarum literarum peritissimum sese praestat, nam CCCVI libris et scriptis indagatis eorum quasi flores in hoc opere collegit. Sed caveamus, ne nimii simus in ejus admiratione. Aliquantum enim de his laudibus erit detrahendum. Cum saepius graeca et hebraica verba jactet Abaelardus, multi linguae graecae et hebraicae scientiam ei adjudicaverunt

Sed eum linguae hebraicae imperitum fuisse et nil fere nisi Hieronymi de hac re dicta novisse extra omnem dubitationem ponendum et in nostro quoque opere ex ea ratione cognoscendum videtur, qua Isidori locum (p. 140) excerpsit. Graecae vero linguae eum prorsus ignarum fuisse vix contenderim, quum permultorum graecorum vocabulorum notionem et etymologiam perspectam habeat, cujus rei plurima exempla in libris ejus invenias. At mittamus hanc rem a nostro consilio alienam; id vero certum est, Abaelardum scriptores graecos in hoc opere laudatos solummodo latine conversos legisse. Locos profert ex Amphilochii Icon. „vita Basilii," quam Cave nugivenduli cujusdam opus vocat; tunc ex Athanasii symbolo fidei, ex illo de trinitate tractatu, qui tantummodo latine extat [1]) et inter spuria recensetur; ex Clementis ad Iacobum epistolis, quarum versionem a decretalium fabris auctam in manu habuit [2]); Origenis quoque illa tantum scripta cognovisse videtur, quotquot latine habentur, et eandem sequitur versionem, quam in edd. Basil. 1536. 1545. 1571 legimus [3]); item loci ex Chrysostomo consentiunt cum versione in Frontonis Ducaei edd. exhibita [4]); denique ubi Eusebii historiam ecclesiasticam usurpavit, semper Rufini versionem exscripsit.

Sed etiam Latinorum patrum effata non semper e fonte hausit neque semper ad ipsos progressus est auctores, ita ut in hoc opere congerendo locorum haud exiguum nume-

---

1) Opp. Paris. 1698. Tom. II, 602.

2) Cf. Sic et Non p. 319 et 409. — Merlini coll. conc. (Colon. 1530.) Tom. I. fol. VII. G; fol. III. E. — Patr. apost. opp. ed. Cotelerius, rep. Clericus. Amst. 1724. Tom. I. p. 613. cap. VII.

3) Commentarii in ep. ad Rom. translatio in ed. Basil. 1571. Tom. II. p. 457 Hieronymo, in nostro libro p. 233 Rufino tribuitur.

4) Cf. Sic et Non p. 182. Chrysost. opp. ed. Fronto Ducaeus Francof. a. M. 1698. Tom. II, 117.

rum ex collectionibus peteret atque rem a majoribus jam paratam in suum usum converteret. Talium collectionum „sententiarum“ nomine insigniri solitarum magnum fuisse numerum res est notissima. Quibus vero collectionibus usus sit Abaelardus, hujus rei inquisitio paene infinita eoque difficilior esse videtur, quum ejusmodi antiquorum dictorum collectiones typis nondum sint excusae neque erutae, sed maximam partem in umbris hucusque reconditae. Nihilominus huic rei lux quaedam affertur opera eorum qui in Gratiani decretum summo labore ac diligentia inquisiverunt. Abaelardus enim in permultis locis mirifice consentit cum Gratiano, quod explicari alio nullo modo potest, nisi statuendo Abaelardum et Gratianum eosdem locos ex eodem fonte, h. e. ex iisdem collectionibus hausisse. Quod enim quis forte disputare possit, Gratianum hoc Abaelardi opus ante oculos et in manu habuisse atque in rem suam convertisse, id propterea ferri non potest, quod Abaelardi liber saepissime locos in breviorem formam redactos habet, quam Gratiani decretum, et excerpta iterum quasi contracta et coartata. Gratianus vero recentiorum tantum et suo aevo proximorum opera et monumenta ipsa habuit, ipse legit, ipse excerpsit; longe plurimos imo omnes locos e patrum libris laudatos ex collectionibus compilavit atque conflavit [1]). Ita Abaelardus quoque excerpentis et colligentis vice et munere fungens non semper suo stabat judicio. Praesto enim erant non solum singulorum patrum dicta simul collecta et in unum caput conclusa, sicuti Abaelardus in libro suo non semel ex „Augustini dictis,“ ex „Hieronymi scriptis,“ ex „Ambrosii dictis de praedestinatione“ nonnulla in medium profert, sed maxime de quaestionibus,

1) Cf. Richter compend. jur. can. Lps. 1844. §. 72—73.

quae spectant ad jus canonicum, magnam locorum multitudinem jam a majoribus coacervatam accepit. Praesto ei haud dubie fuerunt quaedam „sententiarum“ collectiones e multis patrum libris congestae; sed ne nimium de Abaelardi meritis detrahamus jam illa res monere videtur, quod Noster a tritis viis ineundis abhorruit, quod hoc nostrum opus inauditum ante illud tempus et novum esse nullumque sui ipsius simile habuisse omnes conclamaverunt. Sicuti igitur studiosus et multum versatus erat in antiquis scriptoribus, ita jam juvenis propter dialecticam artem Augustinum diligentissime tractavit; deinde ubi ad theologiam profitendam progressus est, etiam Ambrosii, Augustini, Bedae, Cypriani, Gregorii, Hieronymi, Hilarii, Isidori ipsos libros adiit, minime vero in collectionum tantum usu acquievit. Ideoque locos longe plurimos ex ipsis patrum operibus hausit ipsosque patres ut proposito suo satisfaceret „compilavit,“ quod permultis et peculiaribus probatur indiciis. Ut paucis igitur dicam quod de hac re compertum habeo, Pseudoisidori collectionem inspexisse atque inde conciliorum canones et pontificum decreta arcessivisse videtur. Tum fortasse Burchardi collectio, haud dubie vero Ivonis „pannormia“ et „decretum“ Abaelardo ad manus fuerunt. Afferamus locos nonnullos in libro Sic et Non atque in Gratiani decreto indicatos, quos si quis accuratius comparare velit, de hac re non amplius dubitabit.

Convenit Abaelardus saepius cum Gratiano:

Sic et Non p. 291: „In illo sacramento“ — p. 292. „desperaverunt“; Gratiani Decr. cap. 85 — 92. Dist. II. de consecr.

Sic et Non p. 292: „Hoc est“ — p. 293 „fides est“; Decr. Grat. cap. 48. Dist. II. de cons.

Sic et Non p. 294; Decr. Grat. cap. 77. Dist. II. de cons.

Sic et Non p. 263; Decr. Grat. cap. 24 Dist. VI. de cons.

Locos magis in angustum cogit Abaelardus, quam Gratianus:

Sic et Non p. 269; Decr. Grat. cap. 32. Dist. IV. de cons.
„ „ „ „ 311; „ „ „ 27. „ II. „ „
„ „ „ „ 314; „ „ „ 6. „ XXXII.
„ „ „ „ 330; „ „ „ 3. „ XXVI.

Etiam in erroribus et mendis consentiunt Abaelardus et Gratianus:

Sic et Non p. 302; Decr. Grat. cap. 72. Dist. II. de cons.
„ „ „ „ 318; „ „ „ 52. „ I. „ „

Ultimus locus apud Abaelardum plenior est atque longior, cujus quidem rei exempla plurima obveniunt.

Itaque non dubitandum videtur, quin ejusmodi collectiones etiam Abaelardo patuerint.

Accedamus jam ad quaestionem de ratione, quae intercedat inter nostrum librum et inter cetera Abaelardi scripta, maxime theologica. Quamquam liber Sic et Non maximam partem ex patrum sententiis est compositus, ita ut Abaelardus praeter prologum et quaestionum titulos ex suopte nihil adderet ingenio, nihilominus magnam cognationem et consensum deprehendimus inter nostrum et ceteros Abaelardi libros theologicos. Mittamus leviores res, quod Abaelardus sententias ipsi ceterum gratissimas v. c. „identitas est mater satietatis“, „petite orando, quaerite disputando, pulsate rogando id est interrogando“ etc. in brevi illo prologo iisdem verbis repetierit [1], sed omnes fere loci, quorum testimoniis alibi suam sententiam firmare studet, in nostro libro leguntur iique saepe prorsus eodem nexu, ita ut longa verborum series in Sic et Non plane consentiat cum

1) Cf. Opp. I, 626, 697; Sic et Non p. 2. 19.

Introductione, cum Theologia christiana [1]), atque ibi maxime ubi Abaelardus de quaestionibus in Sic et Non positis suam profert sententiam [2]). Etiam illi singulares loci, qui Abaelardi et vitam et scripta multum illustrant, quibus inimicos suos perturbavit, quibus novas quaestiones, novas opiniones superstruxit, novas dubitationes erroresve sibi aliisque persuasit, loci a Bernardo tam acerbe vituperati, in nostro opere habentur [3]). Multi quidem alii loci in ceteris libris inveniuntur, quos in nostro libro non legimus, sed in hac re memores simus, quod Abaelardus non tam ambiguos et leviores locos quam acutiores, aut Sic aut Non distincte professos hic congerere sibi proposuerat. Quae cum ita sint, nostrum opus Abaelardi armamentarium merito vocari potest, in quo quae tela et arma ad impugnandos adversarios et ad se contra eos defendendum aptissima ipsi videbantur, diligenter congesserat. Quae supra diximus, in Abaelardi Ethicam minus pertinere videntur; hoc enim opus, in quo Abaelardus vinculis alienae auctoritatis ruptis maxime suum ingenium suamque indolem sequi conatus est, multa continet ad novas controversias movendas aptissima, quas quidem in libro Sic et Non desideramus, quare viri docti Ethicam inter ultimos Abaelardi libros referre solent. At haec tetigisse sufficiat, ne quaestioni subsequenti materiam praecipiamus.

Nunc enim erit investigandum, quo circiter tempore

---

1) Cf. Sic et Non p. 90; Theologia christiana in Thes. nov. anecdot. V. p. 1357—1358. Sic et Non p. 253—254; Theol. p. 1233—1234. Sic et Non p. 417—420; Theol. p. 1221—1224.

2) Cf. Sic et Non quaest. XXXIII—XXXV; Theol. p. 1351—1354.

3) Locus ille, quo orationem dominicam emendare aut restituere voluit, etiam in Sic et Non legitur; cf. Opp. I, 621; Sic et Non p. 289. Deinde cf. Opp. I, 630; Sic et Non p. 69. Opp. I, 19; Sic et Non p. 15. Opp. I, 686; Sic et Non p. 232.

noster liber in publicum prodierit. De hac re Cousin judicium fecit [1]), ad quod Rémusat quoque accedit [2]), quod quidem minus recte disputatum esse videtur. Audiamus argumenta, quibus Cousin opinionem suam probare studet.

Librum Sic et Non inter opera theologica primum ab Abaelardo esse conscriptum contendit. Quicunque enim ceteros ejus libros conferre voluerit cum nostro, quaestiones in nostro motas in illis conspicere solutas. Tales igitur solutas quaestiones iterum propositas in disceptationem revocare, rem fuisse inanem neque Abaelardo neque aliis fructuosam. Tironis esse aliorum sententias colligere et hoc modo materiam scribendi sibi comparare, prorsus vero indignum scholarum principe et quasi heroe. Cum igitur Abaelardum hic compilatoris partes agere videamus, hoc illo tantum tempore fieri potuisse, quo res et in scholis et in libris ab ipso tractandas praeparaverit. Priusquam igitur trinitatis mysteria suis commentariis interpretatus sit, priusquam scholam theologicam aperuerit atque de literis sanctis exposuerit, hac collectione viam sibi munire voluisse Abaelardum, quam collectionem in ipsius magistri usum comparatam nullo tempore ad alios multos pervenisse mirum non esse habendum. Itaque hoc opus multo ante concilium Suessionense atque circiter anno 1115, quo Lauduno reversus „et sacrae et philosophicae lectionis studio scholas vehementer multiplicatas habuerit Parisiis“ [3]), esse conscriptum.

Quibus argumentis ut uberius contradicamus, non tam ipsorum pondus, quam viri cui satisfecerunt gravitas mereri videtur.

---

1) Ouvr. inéd. d'Abélard publiés par M. Victor Cousin. Introd. p. CXCIV — CXCVI.

2) Rémusat Abélard II, 177.

3) Opp. Abaelardi I, 9.

Et primum quidem, quod neque Abaelardo neque aliis fructuosum fuerit ad quaestiones jam solutas denuo redire: in hac re intueamur et Abaelardi et illius aetatis indolem atque rationem. In hoc opere venerunt in quaestionem res, quae illo saeculo arduae, scrupulosae difficillimaeque esse videbantur, omnes illi nodi, in quibus expediendis tam multi viri doctissimi, acutissimi, sagacissimi ab Ario usque ad nostra tempora et dignitatis et libertatis et vitae et salutis jacturam detrimentumve fecerunt. Magistro Petro indignum videri non potuit, qui scopulos illos, in quibus tot tantique viri naufragium fecerant, praetervehi conaretur, neque Abaelardo, in cujus castra quotannis discipulorum auditorumve cohortes semper novae ad stipendia merenda confluebant, his inquisitionibus supersedere licuit. „Quae quanto sublimiores videbantur inquisitiones, tanto difficiliores ad solvendum et ad perturbandam fidei simplicitatem faciliores inveniebantur, ad quas itaque dissolvendas Abaelardum sufficere arbitrantes unanimiter postulabant, ne talentum a Domino commissum multiplicare differret.“ (Prologus Introd. in theol.). Qui tunc temporis theologiam profiteri suscepit, multo minus quam nostra aetate suo ingenio indulgere potuit, sed sententias per patres traditas, a papis conciliisque sanctas amplecti debebat. Hanc igitur materiam parare, hanc collectionem ex CCCVI libris congerere non erat tironis, sed multi magnique sudoris atque laboris.

Abaelardus juvenis hanc rem neglexit, vir praetermissa compensavit diligentia et assiduitate; tiro suis viribus, suo soli ingenio confisus est, triarius ex patrum sententiis arma sibi paravit. Iuvenis enim in arte dialectica versatissimus, disputator maxime timendus brevi satis tempore

1) Opp. Abaelardi I, 9.

perdidicerat Aristotelis Organon, Platonis Timaeum, Porphyrii Introductionem in categorias, Augustini Dialecticam, ex quibus tunc ars dialectica texebatur, et mox non solum aemulos, sed etiam suos magistros omnes deinceps prostravit. Quibus victoriis exultans etiam theologiam aggressus est. Notissima est illa audacia, qua literarum sacrarum scholam aperuit [1]). Persecutione magistri Anselmi Laudunensis re-

1) Apponamus ipsius Abaelardi verba, quibus haud male praeparationem describit in literis sacris docendis tunc (a. 1115) ab eo adhibitam, Opp. I, 7:

„Reversus sum in Franciam, maxime ut de Divinitate addiscerem, quando jam saepe fatus magister noster Guilielmus in episcopatu catalaunensi pollebat. In hac autem lectione magister ejus Anselmus laudunensis maxime ex antiquitate auctoritatem tunc tenebat. Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longaevus usus, quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quaestionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Quum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat. Arbor ejus tota in foliis aspicientibus a longe conspicua videbatur, sed propinquantibus et diligentius intuentibus infructuosa reperiebatur. Ad hanc itaque quum accessissem ut fructum inde colligerem, deprehendi illam esse ficulneam cui maledixit Dominus, seu illam veterem quercum, cui Pompeium Lucanus comparat dicens:

Stat magni nominis umbra
Qualis frugifero quercus sublimis in agro.

Hoc igitur comperto, non multis diebus in umbra ejus otiosa jacui. Paulatim vero me jam rarius et rarius ad lectiones ejus accedente, quidam tunc inter discipulos ejus eminentes graviter id ferebant, quasi tanti magistri contemtor fierem. Proinde illum quoque adversum me latenter commoventes pravis suggestionibus ei me invidiosum fecerunt. Accidit autem quadam die, ut post aliquas sententiarum collationes nos scholares invicem jocaremur. Ubi quum me quidam animo intentans interrogavisset, quid mihi de divinorum lectione librorum videretur, qui nondum nisi in physicis studueram, respondi saluberrimum quidem hujus lectionis esse studium, ubi salus animae cognoscitur, sed me vehementer mirari, quod his, qui literati sunt, ad expositiones sanctorum intelligendas ipsa eorum scripta vel glosae non sufficiant, ut alio scilicet non egeant magisterio. Irridentes plurimi qui aderant, an hoc ego possem et aggredi praesumerem, requisierunt. Respondi me id si vellent experiri paratum esse. Tunc conclamantes et amplius irridentes: Certe, inquiunt, et nos assentimus. Quaeratur itaque

pulsus Parisiis glosas suas Lauduni ab ipso legi coeptas perfecit, et licet veniam aliquam theologiae docendae ab ullo promotore rite non esset adeptus, sed ultro sibi vindicasset, tamen etiam in hac sacra lectione non minorem mox gratiam nactus est quam in philosophica. Inde a primo initio ad ipsum fidei fundamentum, humanae rationis similitudinibus disserendum sese applicavit, nam „quanto earum quaestionum major extiterat gravitas, tanto solutionis earum censebatur major subtilitas,“ in qua re dialecticam suam artem optime potuerat adhibere neque insudandum ei erat patribus perscrutandis.

Cousin has collectiones libri Sic et Non prorsus necessarias fuisse arbitratus, antequam Introductionem Abaelardus scriberet, de tempore quo scriptus sit liber Sic et Non hoc modo certiores nos fieri credit, quum seriori demum tempore Introductionem scriptam esse inde colligendum sit. Hoc enim pro certo habet, Introductionem esse illum librum, qui a Suessionensi concilio concrematus fuerit. Cui opinioni multa obstant, de quibus postea nonnulla disseramus. Sed ponamus Introductionem revera esse illum tractatum de

---

et tradatur vobis expositor alicujus inusitatae scripturae, et probamus quod vos promittitis. Et consenserunt omnes in obscurissima Ezechielis prophetia. Assumpto itaque expositore statim in crastino eos ad lectionem invitavi. Qui invito mihi consilium dantes dicebant ad rem tantam non esse properandum, sed diutius in expositione rimanda et firmanda mihi hanc inexperto vigilandum. Indignatus autem respondi non esse meae consuetudinis per usum proficere, sed per ingenium; atque adjeci vel me penitus desiturum esse, vel eos pro arbitrio meo ad lectionem accedere non differre. Et primae quidem lectioni nostrae pauci tunc interfuere, quod ridiculum omnibus videretur me adhuc quasi penitus sacrae lectionis expertem id tam propere aggredi. Omnibus tamen qui affuerunt in tantum lectio illa grata extitit, ut eam singulari praeconio extollerent et me secundum hunc nostrae lectionis tenorem ad glosandum compellerent. Quo quidem audito ei qui non interfuerant coeperunt ad secundam et tertiam lectionem certatim accedere et omnes pariter de transcribendis glosis, quas prima die incoeperam, in ipso eorum initio plurimum solliciti esse.“

trinitate, nunquam vero inde efficitur, nostrum librum antea fuisse compositum. Primum enim cur quas jam in Introductione expediverit quaestiones denuo in libro Sic et Non tractare non possit, nemo intelligit. Nonne necessarium fuit Abaelardo, qui omnia theologiae problemata patrumque de iis effata colligere atque totum theologiae quasi orbem emetiri voluerit, ut in hoc opere etiam paucarum illarum quaestionum, quas in isto libello tractaverat, materiam et apparatum iterum proferret itaque opus perfectum et quasi absolutum traderet? Nonne hoc ad ipsius defensionem fuit necessarium, cui inimici illarum quaestionum solutiones opprobrio fecerant, nonne hac re aperte demonstravit, problemata inesse theologiae, quae solutionem ab ipso susceptam requirerent? Omnino a repetitione minime abhorret Abaelardus; Introductio, Theologia christiana, Comment. ep. ad Roman. magnam partem ad verbum consentiunt, in omnibus ejus scriptis theologicis saepissime prorsus earundem sententiarum longa series iteratur.

Cousin Invectiva (Opp. I, 695) prologo nostro simillima esse dicit. Num hoc opusculum jam anno 1115 conscriptum sit, in medio relinquamus; sed quaero, num tres loci, quorum unus in prologo, duo in quaest. I. nostri operis leguntur iidemque in Invectivis, similitudinem in Abaelardi libris indicare possint? Imo magis dissentiunt, quam consentiunt. In Invectivis alto cum supercilio et mira confidentia vehementissime invehitur in adversarium, in nostro libro magnam prae se fert modestiam, prudentiam, paene timiditatem, quam homo haereseos dedecore notatus et damnatus vix exuere potest.

Nulla igitur causa superest, cur nostrum librum ante Introductionem vulgatum statuamus, imo permulta obstant, quo minus eum jam anno 1115 scriptum esse credamus.

Nunquam negare volui Abaelardum ante Suessionense concilium patrum scripta cognovisse et tractasse; Augustinum, id quod aliunde compertum habemus, jam juvenis lectitavit propter artem dialecticam, sed aliud est incipere, aliud perficere, aliud est unam theologiae provinciam eamque dialecticae arti proximam pervestigare, aliud omnes theologiae partes, omnem ejus ambitum expedire et absolvere. Nostra enim collectio non solum ad quaestiones de trinitate arti dialecticae finitimas spectavit, sed omnes theologiae partes, etiam inaccessas ante Abaelardum non paucas tetigit. Non obliti sumus, ut supra ostendimus, Abaelardum a majoribus multas res praeparatas accepisse, sed in plurimis rebus ipse ad fontem descendit, ipse CCCVI veterum opera perlustravit, materiam paravit, quae consilio proposito inserviret. Vitam ejus usque ad annum 1115 peractam mente percurrens nullum tempus invenio, quo tantas res moliri potuerit; primum hujus rei suscipiendae tempus atque otium in asylo monasterii S. Dionysii nactus esse videtur (a. 1119). Ipse dicit se usque ad a. 1115 nondum nisi in physicis studuisse (Opp. I, 7) et in illa abbatia plurimum sacrae lectioni studium intendisse, quum antea saecularibus artibus amplius assuetus fuerit [1]). Hujus rei alius porro testis adest, Roscelinus ille Nominalium antesignanus et quondam Petri Abaelardi magister, qui Abaelardi opusculum „de fide sanctae

1) Opp. I, 17: „Ubi, quod professioni meae convenientius erat, sacrae plurimum lecttioni studium intendens, secularium artium disciplinam, quibus amplius assuetus fueram, et quas a me plurimum requirebant, non penitus abjeci, sed de his quasi hamum quemdam fabricavi, quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem attraherem, sicut et summum cbristianorum philosophorum Origenem consuevisse Historia meminit Ecclesiastica. Quum autem in divina scriptura non minorem mihi gratiam quam in seculari Dominus contulisse videretur, coeperunt admodum ex utraque lectione scholae nostrae multiplicari, et ceterae omnes vehementer attenuari."

trinitatis“ legerat et quasdam haereses illi insertas monstrare volverat. Abaelardus ut talem criminationem praeveniret, antea ipse in Roscelinum impetum fecit. Roscelinus ad haec respondit epistola mordacissima, in qua ille veteranus haud levia convicia et sugillationes contra eum faciens sese Abaelardo longe praestantiorem patrum lectione probavit. „Si igitur apud istos, inquit, quos impudenter me persequi declamasti, aliquid sacrae scripturae contrarium reperimus, cur miraris in dictis tuis aliquid reprehendi potuisse, cum te in sacrae scripturae eruditione manifestum sit nullatenus laborasse. Huic enim singularitati, quam divinae substantiae tribuisti, sanctorum patrum Ambrosii, Augustini, Isidori scripta nequaquam consentiunt. Quae collecta ideo subjicere curavi, ut non ex mea sed ex auctoritate divina, quod mihi tenendum est, roboretur [1].“ Multos tunc locos profert, quos Abaelardus ignorantia sua praeterierit, quos igitur in illo opusculo „de fide st. trinitatis“ non invenit, quorum in nostro quidem opere multi leguntur [2]. Tunc igitur (a. 1121) Roscelinus habuit, quod Abaelardum probris insectaretur, quae post nostri operis editionem nullomodo illi potuit intentare.

Omnino haud probabile videtur, hoc opus inter Abaelardi libros „maria transeuntes Alpesque transsilientes“ paene gravissimum, inimicis ejus inprimis suspectum et ipsi auctori exitiosum ab anno 1115 usque ad annum 1140, si jam extitisset, nunquam prodiisse nec ab ipso Abaelardo in multis opusculis neque a discipulis neque ab inimicis unquam citatum esse.

---

1) Neque Cousin neque Rémusat legere potuerunt hanc epistolam Abaelardi vitam multimodis illustrantem et primum editam a Schmellero in Commentatt. acad. Monac. Vol. V. pag. 193. 1847.

2) Cf. Sic et Non pag. 31. 40. 51; epist. Roscel. p. 199. 200 etc.

Denique in ipso opere nonnulla vestigia deprehendimus, quae Cousinii opinioni repugnent. Verisimile videtur, quod Abaelardus Burchardi collectionem, probabilius etiam quod Ivonis „decretum“ et „pannormiam“ ad manum habuerit in hoc opere colligendo. Burchardnm post annum 1112 suam collectionem edidisse doctis viris nunc est exploratissimum. Ivo Burchardum secutus opera sua perfecit, unde sequitur Abaelardum anno 1115 illorum opera adhibere nondum potuisse. Porro ex Ivonis epistolis duas laudat (p. 331 et p. 354), alteram quidem a sene Ivone conscriptam. Ivo mortuus est anno 1125; hunc vivum in sanctis ab Abaelardo nominari? viventis epistolas inter sanctorum dicta (cf. p. 17) laudari? quis putet! Denique Abaelardus in prologo (p. 16) alloquitur „teneros lectores“; illa quidem aetate permulti cupiditate discendi flagrantes plus decem annis inter cives academicos versabantur, persaepe e Minervae castris statim in Pachomii migrabant. Hos viros Abaelardus anno 1115, h. e. ipse vix triginta sex annos natus, „teneros lectores“ vocare non potuit.

Inde patet, quod Abaelardus hoc opus anno 1115 nullo pacto edere potuerit. Si autem quaerimus, quo circiter tempore hic liber conscriptus sit, cavendum est, ne cum Cousinio collectionis et editionis tempus confundamus. Illud opusculum „de fide st. trinitatis“, illi libelli Theologiae christianae et Introductionis in theologiam brevi fortasse tempore compositi sunt; non ita haec nostra collectio, in qua loci de gravissimis quaestionibus problematibusque in theologia tunc disputatis sunt congesti, quae LXVI scriptorum floribus decerptis patrum quasi anthologiam nobis offert. Hoc vero non erat tironis, sed magistri et opificis suae artis peritissimi; non unius anni, sed multi magnique sudoris atque laboris. Itaque neque anno 1121 hoc opus componere

potuit; unde Abaelardo ante hunc annum aut amoribus aut rixis voxationibusque implicato et industria inimicorum fatigato tantum otium erat nanciscendum? Multa porro indicia probare videntur, quod nostrum opus post Suessionense concilium fuerit compositum. Ibi adversarii contra Abaelardum patrum auctoritatem appellaverunt neque recordatione libri Sic et Non erant perturbati. Abaelardus jam tunc adversarium auctoritate Augustini refutavit, sed anxietate quadam illum locum insignem quaesivit [1]), qui tamen in quaestione XV. primum agmen ducit et princeps est. Ad concilium Suessionense multa in nostro libro respicere videntur. Caussati erant, Abaelardum sine licentia et approbatione summi pontificis edidisse librum theologicum; in nostri igitur operis fronte illud Gelasii papae decretum posuit, quo omnes libri approbati erant, ex quibus Sic et Non erat conflatum. Trinitatis mysteria rationibus dialecticis explicans maximum contra sese concitaverat odium; contra hoc crimen ipsius Augustini verbis (Sic et Non pag. X. not. 7) sese defendit et Augustini laudibus (pag. XI. not. 8) rem suam commendavit. Objurgabant, quod ex dialectica novos errores disseminaret; eosdem in patrum sententiis ab omnibus receptis atque probatis inveniri hoc opere ostendit. Roscelinus in epistola (a. 1121) supra laudata Abaelardi inscitiam acerbissime vituperaverat, adversariique objecerant, quod sine magistro ad magisterium divinae lectionis accedere auderet; hoc ergo libro Sic et Non pejora expertus qui „pacem volebat, bellum paravit", admirabilis eruditionis molem exstruxit, hac arce, hoc armamentario contra pericula atque calumnias sese munivit.

---

1) Opp. I, 19: „Et voluntas Dei fuit, ut cito occurreret mihi quod volebam. Erat autem sententia intitulata: *Augustinus de trinitate lib. I:* Qui putat ejus potentiae" etc.

Abaelardus, cui Suessionense concilium haereseos notam inusserat, omne cautionis genus rei suae adhibuit, etiam retractationum Augustini excerpta operi suo adjunxit, ut in tuto sese collocaret; idem libro suo concremato inustus dolore acerbissimo ita ultionem petivit, ut telis ex adversariorum castris arcessitis gravissima iis infligeret vulnera. Eadem haereseos labe adspersus ac Roscelinus ex ejus epistola discere potuit, unde sint arma petenda et quomodo dimicandum. Suessionensi igitur concilio prima hujus operis cogitatio atque consilium Abaelardi animum subiisse videtur, cui multo seriori demum tempore satisfecit. Unde factum esse videtur, ut et singuli loci in hoc opere crebro sint iterati et inter quaestiones saepe magna intercedat similitudo, ut omnia fere Abaelardi scripta theologica in hoc opere resonent, omnes loci illustres, quibus Abaelardus unquam usus est, hic in unum quasi corpus redacti habeantur. Itaque commode et summo jure liber Sic et Non clavis theologiae Abaelardeae vocari potest.

Quo vero tempore nostrum opus sit absolutum, hoc propter testimoniorum tenuitatem et internorum et externorum in dubio quodam erit relinquendum. Haud me fugit, quod comparatio inter Sic et Non et inter ceteros libros instituta huic rei lumen afferre possit, sed nequaquam satis jam est exploratum, quo ordine et tempore singuli libri sint conscripti. De ipsa Introductione haud leves restant difficultates. Quum enim multi ex erroribus a concilio Suessionensi vituperatis in Introductione legantur, plerique viri docti eam ante a. 1121 conscriptam atque eundem librum fuisse putant atque illum librum anno 1121 publice combustum. Quam opinionem vulgarem haud amplectar. Illi enim errores in omnibus fere Abaelardi libris theologicis inveniri possunt. Ipse autem Abaelardus (Opp. I, 18)

illum librum vocat „tractatum de unitate et trinitate divina“, in epistola ad Parisiacae sedis episcopum contra Roscelinum scripta „opusculum de fide st. trinitatis“. In commentario ep. ad Rom. plus semel lectoribus Introductionem allegat; num librum publice damnatum atque combustum talimodo laudare licuit? Denique Roscelini judicium in ejus epistola jam saepius laudata nobis traditum male convenit Introductioni. Quibus de causis Introductionem ante annum 1121 ponendam esse vix contendam.

Expositio in Hexaëmeron porro (Opp. I, 625) multis nostri operis quaestionibus proxima apparet. Maurini editores Hexaëmeron post reconciliationem cum S. Bernardo ab Abaelardo jam Cluniacensi monacho susceptum fuisse conjiciunt, quia referens illam philosophorum sententiam de anima mundi, stellarum et planetarum non amplius interpretatus sit illam de spiritu sancto, ut in Theologia (Martène p. 1176. 1187) fecerit. Cujus opinionis etiam in Sic et Non libro, ubi eadem res tractatur (quaest. XXIII.) nulla vestigia deprendimus. Sed haec minus valent; illud de spiritu sancto placitum, quod nunquam fortasse ex animo amplectebatur (cf. Ouvr. inéd. d'Abélard. p. 475), jam ante concilium Senonense (a. 1140) mutavisse et abjecisse potuerat. Deinde animadvertamus, quod Hexaëmeron scripsit, ut Heloissae postulanti et supplicanti satisfaceret et filiabus spiritualibus debitum persolveret. Discipuli aegre ferebant pristinorum recitatorem inventorum atque ex usu prolata lamentati sunt magna cum moestitia et gemitu (Opp. I, 11), sed in libris ad Heloissam scriptis, quibus sanctitatem alere salubriterque monere voluit, nunquam sese fidei illam severum censorem probavit, nimiamque fugit vel in opinando vel in interpretando audaciam. Deinde illo tempore in Cluniacensi monasterio peracto (a. 1140—1143) tot malis

expugnatus, tot miseriis oppressus morboque vexatus nec otium nec licentiam habuit, ut sacram scripturam virginibus sacris explicaret. Accedit quod in illo Cluniacensis monasterii refugio commercium, quod prius cum Heloissa habuit, intermissum esse videtur [1]).

Deinde Heloissae problemata XLII et Abaelardi solutiones cum nostri libri quaestionibus similitudinem quandam habent; ii praecipue loci, quibus Abaelardus solutiones confirmat, omnes fere in libro Sic et Non obveniunt. Id certe primo intuitu apparet, Heloissam, quae quaestionibus tam levibus commovebatur et angebatur, nostri operis contrarietates et dissidia non cognovisse; sed hoc non sufficere, ut librum Sic et Non post problemata editum fuisse conjiciamus, jam supra diximus. Imo contrarium colligi potest ex comparatione inter problema V. et quaest. LXXXV. instituta. Ibi enim Heloissa statum controversiae multo melius descripsit atque detexit, locorum majorem copiam affert, quam Abaelardus de eadem re, ita ut jure quodam suspiceris, Abaelardum ante problemata Heloissae accepta et ab ipso soluta librum Sic et Non edidisse. Sed ne levioribus rebus nimium momenti tribuamus, concedendum est, Abaelardum negligentia quadam hanc rem facillime praeterire potuisse.

Parimodo omnes fere Abaelardi libri theologici, epistolae, sermones cum nostro ita cohaerent, ut loci iis inserti etiam in libro Sic et Non legantur. Omnibus igitur perpensis argumentis id tantummodo stat, quod inter permulta alia scripta etiam nostrum opus illo decennio perfectum atque absolutum sit, quo Abaelardi ingenium scribendo feracissimum et uberrimum maxime elucebat, quo S. Gildasii mona-

1) Cf. Epist. Petri Cluniac. ad Heloissam in Opp. Abael. I, 710.

sterio ob insidias perversorum monachorum relicto et asylum nobis haud satis exploratum et otium necessarium ad tot tantaque opera exstruenda (a. 1130—1140) nactus est.

Denique ut hoc quoque definire conemur, quo anno hanc collectionem publici juris fecerit lectoribusque tradiderit, equidem illud tempus post annum 1137 statuendum esse putem. Illo enim anno aut voluntarius atque fessus perpetuis vexationibus rixisque, aut coactus ab adversariis, qui semper in id incubuerant, ut publice docendi facultas munusve ipsi adimeretur, invidentes Abaelardo gloriam atque applausum, e magisterio discessisse [1]) atque scholarum et studiorum tumultus dimisisse videtur [2]). Tunc fortasse, ubi scholae ipsi erant clausae, amatissimis suis discipulis tenerisque lectoribus hunc librum et in eo fructum diuturnorum studiorum tradidit, ut quod ore pronunciare prohibitus erat, calamo efficeret. Cui convenire videtur, quod hoc enchiridio et apparatu tunc temporis optime carere potuit, ubi publice docendi munere sese abdicaverat.

Restat ut de consilio, quod Abaelardus hoc edendo libro secutus sit, nonnulla dicamus.

Ipse Abaelardus in prologo (p. 16) haec sanctorum dicta se collegisse profitetur, „quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et

1) Ioannes Sarisberiensis Metalog. lib. II. cap. X: „Quum primum adolescens admodum studiorum causa migrassem in Gallias, anno altero postquam illustris rex Anglorum Henricus, Leo justitiae, rebus excessit humanis, contuli me ad Peripateticum Palatinum, qui tunc in monte sanctae Genovefae clarus doctor et admirabilis omnibus praesidebat. Ibi ad pedes ejus prima artis hujus rudimenta accepi et pro modulo ingenioli mei, quicquid excidebat ab ore ejus, tota mentis aviditate excipiebam. Deinde post discessum ejus, qui mihi praeproperus visus est, adhaesi magistro Alberico“ etc.

2) Cf. Epist. Petri Cluniac. ad Innocentium II. papam in Opp. Abael. I, 709.

acutiores ex inquisitione reddant". Profecto Abaelardus, qui ingenium alacre et promtum, antiquarum literarum et bonarum artium amorem, novarum rerum studium magistris quodammodo necessarium, veri cognoscendi cupiditatem nunquam exuit, qui quae magistrum decent virtutibus abundavit, qui totus erat in scholis atque ita in docendi munere vivebat, ut discipulos et asseclas permultos, amicum nullum sibi conciliare posset [1]), qui vel senex discipulos mirum in modum allicere et devincire valuit: hic ergo magister praecipue suis discipulis amatissimis hoc opus commendatum et dedicatum esse voluit. Attamen eum non solum „teneros" sed etiam graviores lectores imo acerbos et severos judices spectavisse, praeter prologi verba docet apparatus operi praefixus, nimirum decretum Gelasii dictum, excerpta retractationum, laudes Augustini dialectici, quippe qui eidem rei atque Abaelardus operam dederit. Vix enim amplectar illam vulgarem opinionem, quam ope tituli inaudili Maurini monachi plurimis persuaserunt, quod hoc opere quam plurimos provocare et lacessere, imo res divinas obscurare et evertere voluerit Abaelardus, utpote qui dissidiis inter ipsos theologos concitatis eorum aciem perrumpere, atque dogmatum phalangem intestina discordia disjicere, et hoc modo ipsam theologiae arcem funditus evertere, et super has ruinas suae artis h. e. dialecticae solium exstruere, summamque dignitatem summumque splendorem ei vindicare studuerit. Qui ita sentiunt, judices multo iniquiores sunt ipso sancto „zelotypo" Bernardo. Haud quidem desunt in Abaelardi libris audacter temerarieque dicta, haud desunt leves ac saepe malae opiniones, saepe summos ecclesiae antistites neglexit atque contemsit; sed legas epistolas, sermones,

1) Ritter hist. philos. VII, 405.

fidei confessiones, quibus diffidere non licet, quum Abaelardus omnem simulationis speciem detestatus sit, ut aequa lance judicare possis. Immerito nonnulli Abaelardo atheismi vel pantheismi notam inurere voluerunt; si inter varias doctorum familias nostro aevo superstites quaerimus, ad quamnam Abaelardum referamus, Cousinii recto judicio assentiendum erit, qui inter rationalistas, qui hodie dicuntur, et inter Abaelardum maximam similitudinem intercedere bene disputavit. Pro humanae rationis dignitate et jure Abaelardus omnibus viribus propugnat, rationibus humanis omnia „adstruere“ vult, hanc artem atque sese artificem commendare et praedicare sibi proposuit. Contra prophetae verba Bernardo gratissima: „nisi credideritis, non intelligetis“ hanc sententiam Siracidae saepe laudavit: „qui credit cito, levis est corde“; contra adversariorum lucifugorum ruditatem atque barbariem res humanas defendere voluit, et quamquam vix umbram, non lucem et splendorem graecae antiquitatis conspexerat, satis tamen cognovit, antiquitatem Graecorum non fuisse abjectum paganismum; sed his gentilium elogiis S. Bernardum, cui nimiae et dignitati Christi contrariae videbantur, non leviter offendit [1]). Contra artis dialecticae contemtores demonstravit, hanc esse ejus vim et efficaciam, ut obscurae res et incertae ad dialecticas leges vocatae fierent perspicuae atque expeditae. „Superfluam esse verborum prolationem, quam intelligentia non sequatur, nec credi posse aliquid nisi primitus intellectum, et ridiculosum esse aliquem aliis praedicare, quod nec ipse nec illi quos doceat intellectu capere possint, domino ipso arguente, quod coeci sint duces coecorum“, ita discipulos suos loquentes facit

1) Bernardi opp. I, 656: „Dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum.“

(Opp. I, 18). Hac intelligendi et demonstrandi cupiditate ita se abripi passus est, ut trinitatis mysteria imagine arte statuarii confecta oculis subjicere auderet [1]). Haereticos abhorret et detestatur; sed illum proclamat haereticum, qui per malitiam falsa dogmata profiteatur; ipse dogmata non facere sed intelligere assensuique commendatiora reddere voluit. Paulo apostolo hortanti, ut omnem intellectum obsequio Christi captivum subjiciamus, non semper satisfecit; nihilominus vero se bonum certamen certare sibi persuasum habuit, se rectum bonumque voluisse sibi conscius erat. „Odiosum me mundo reddidit logica etc.; nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo, non sic esse Aristoteles, ut secludar a Christo“ ad Heloissam scribit (Opp. I, 680). Nunquam vero illas palinodias canebat, quas adversarii semper poscebant; placita sua esse aut consulto corrupta et per malitiam in pejus mutata aut per ignorantiam non recte intellecta demonstravit. Si igitur pii sanctique viri gemuerunt, quod Abaelardus habitu mutato cor nunquam mutaverit, ne obliviscamur, Abaelardum etiam errantem bona quadam fide errasse, ne despiciamus illam virtutem et fortitudinem, qua pro sua arte tot pericula subiit tantasque calamitates pertulit. Quibus omnibus si nostrum librum comparamus, vix credo Abaelardum de summis fidei Christianae articulis dubitavisse suamque dubitationem hoc opere lectoribus instillare voluisse. Istam malitiam et malignitatem, quae alienis malis gaudet et ex alterius angustiis voluptatem capit, in Abaelardo non video; dubitationes et difficultates hoc opere in medium prolatae arti eas solvendi inservire, contrarietates patrum sanctorum hanc artem et ipsum artificem commendare debebant; hoc modo magis rebus quam verbis defensionem sibi parare

1) Opp. I, 63; Remusat Abélard I, 109.

studuit. Quam meliorem de viro et opere ejus existimationem laetioremque Abaelardi et libri imaginem diligens hujus operis lectio animo meo informavit.

Denique nobis fortasse inquirendum erat, quem usum et auctoritatem liber Sic et Non apud „doctores sententiarios“ habuerit, praecipue apud Petrum Lombardum, qui discipulus Abaelardum audivit et librum Sic et Non breviarium suum vocavit (Thes. nov. anecdot. Tom. V. 1666; Remusat Abélard II, 170); sed tam virium quam temporis angustiae me in hanc rem inquirere nunc vetant. Ut igitur huic tenui libello approbatio quaedam non desit, ut doctissimi viri, quos Abaelardi vitam et doctrinam nunc perscrutari compertum habeo, laborem in libro Sic et Non eruendo consumtum, qui saepe oculos meos animumque fatigavit, non prorsus perditum esse censeant, hoc est in summis meis votis, quae Deus rata esse jubeat.

Scribebam die V. mensis Maii anni MDCCCLI.

DE

ECKHARDO PHILOSOPHO.

DISSERTATIO PHILOSOPHICA

QVAM SCRIPSIT

ET

AD SVMMOS IN PHILOSOPHIA HONORES

AVCTORITATE AMPLISSIMI PHILOSOPHORVM ORDINIS

IN VNIVERSITATE FRIDERICIA GVILELMIA RHENANA

RITE IMPETRANDOS

VNA CVM THESIBVS

DIE V. MENSIS AVGVSTI A. MDCCCLVIII

PVBLICE DEFENDET

PETRVS GROSS

BONNENSIS.

ADVERSARIORVM PARTES SVSCIPIENT:

P. IOERRES, ST. THEOL. ET MATH.

A. v. RAESFELD, DR. PHIL.

TH. WEBER, ST. THEOL. ET PHIL.

BONNAE

FORMIS CAROLI GEORGI.

MDCCCLVIII.

Weinhauff

Noli foras ire: in te redi: in interiore homine habitat veritas et si animam mutabilem inveneris, transcende te ipsum.

Augustinus.

Praefatio.

Usque ad hunc diem magistri Eckhardi, mysticorum medii aevi Germanorum principis, operum solum notae erant conciones illae, quae in Tauleri editione Basileensi a. 1521 et 1522 promulgatae erant. Ex quibus postquam iam Hegelius *) aliique quaedam non sine laude protulerunt, quum philosophiae medii aevi descriptores Eckardum silentio praetermitterent, philosophi huius systema explicare tentave-

*) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Marheineke I, 149.

runt C. Schmidt *) et H. Martensen **), quos Ritterus in historiae philosophiae tomo VIII, pag. 500—514 secutus est. Anno autem praeterito Jos. Pfeiffer primam curavit editionem criticam ***), in qua omnia eius operum fragmentorumque, quae in manuscriptis latentia reperire potuit, collegit. Quapropter illius philosophi systema clarius nunc et uberius exponi posse ipse fatetur †).

In hac autem dissertatione capita tantum eius philosophiae, exclusis iis omnibus, quae ad theologiam spectant, breviter adumbrare mihi in animo est. Vitam quoque eius praemittere placuit, quippe quae doctrinae quoque sortem manifestet.

---

*) Meister Eckhart, Beitrag zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters, in Ullmann und Umbreit, theol. Studien und Kritiken, 1839. Heft III, 663—744.

**) Meister Eckhart, Hamburg 1842.

***) Meister Eckhart. Leipzig 1857.

†) Die Lehre, das philosophische System des merkwürdigen Mannes wird sich nun weit bestimmter und vollständiger, als es mit Hülfe der bisherigen spärlichen und unzuverlässigen Quellen möglich war, darstellen lassen.

Disseram igitur

1) de Eckhardi vita;

2) de eius philosophia;

3) quam rationem ad philosophiam scholasticorum habuerit.

PARS PRIMA.

Eckhardi vita.

Eckhardus medio saeculo decimo tertio natus est; quo anno, est incertum; imo quae eius patria sit, disputatur. Alteri enim Saxonem eum dicunt, sicut Quétif et Echard[1]), qui copiose eius vitam narrarunt, alteri Argentoratensem, quod dialectus alemannica confirmare videtur. Iuvenis Parisios se contulit, ubi postea in collegio Saniacobeo sententias legebat. Dissidio illo inter Bonifacium VIII. papam et Philippum IV., Franciae regem exorto, Eckhardum papae partes secutum Bonifacius Romam vocavit, doctoremque creavit. Praedicatorum ordinem ingressus, quum Saxonia a Germaniae provincia divelleretur, prior novae provinciae electus et a comitiis ordinis Tolosae a. 1304 habitis con-

1) Quétif et Echard, Scriptores ord. Praedicatorum recensiti. Paris 1719. I, 507.

firmatus est. Quam quum optime administraret, in Bohemiam a. 1307 ad disciplinam restituendam vicarius generalis cum plenaria potestate missus est ibique praedicando excelluit. Nonnullos post annos Coloniae eum reperimus, auctorem doctrinae illius mysticae, quae et ipse, et discipuli postea, Suso Taulerusque, scriptis et praedicationibus disseminabant. Priori iam saeculo Amalricus Benensis et David Dionantensis similia docuerant eosque anathematizaverat ecclesia; eodem tempore Beghardi florebant, qui multis in propositionibus cum Eckhardo consentiunt ita, ut non sine causa quandam inter eos intercedere cognationem putaveris. Itaque Henricus, Coloniae archiepiscopus, quum illos persequeretur, Eckhardum quoque in fidei quaestionem vocavit haereseosque eum arguit. Qui quum se subiicere nollet, archiepiscopus ad Joannem XXII. papam causam detulit. Hic XXVIII theses partim tamquam haereticas, partim tamquam haeresi proximas damnavit et revocavit eos Eckhardus (cf. Pfeiffer, p. XIX). Ceterum mortuo eo bulla, quae theses eius continebat damnabatque, promulgata est, 6 cal. Apr. 1329 [2]).

Haec eius opera Quétif et Echardus recensent l. l.:

Commentaria in 4 libros sentent. Petri Lombardi Postilla in Genesim.

— in Exodum.

— Cantica canticorum.

— Librum sapientiae.

— in evang. Joannis.

2) Bulla exstat apud O. Reynaldum, annales eccl. Luc. 1750. V, p. 450—2, et apud Hartzheim, Coloniae 1764, IV, 631.

Super orationem dominicam.

Sermo in capitulo praedicatorum.

Liber positionum suarum.

Sermones de tempore et de sanctis.

Ex his, exceptis sermonibus, quorum Pfeiffer 110 collegit, fragmenta solum relicta sunt. Germanorum philosophorum primus patrio conscripsit opera sermone; primus populo doctrinam suam proposuit. Ceteros, qui eum secuti sunt, medii aevi mysticos ingenio superat, doctrina, subtilitate. Populum autem ideis, ut ita dicam, tam abstrusis et a vita tam remotis in admirationem raptum fuisse, non minus huic, quam ipsi honori est, quamvis popularis intelligentiae studio permulta firmis egere rationibus, negari non possit.

PARS SECVNDA.

De Eckhardi philosophia.

Eckhardi systema, quamquam magno est pertextum ingenio atque unum in se minimeque ex antecedentibus eclectice conflatum, ita ut ipse potius discrepantem ab aliis philosophandi methodum adhibuerit[1]), tamen, quia concionum forma perpetuam idearum suarum explicationem non permisit, multis in partibns ad finem non est perductum quandamque rationum egestatem prae se fert, et, quia magna scriptorum pars interiit, pluribus adhuc numeris non absolutum videtur. Ceterum prorsus novam viam non ingressus est; sequitur saepe Aristotelem, sed multo magis novos Platonicos scriptaque, quae sub Dionysii

1) „Meister Eckhart ist der eigentliche Urheber und Gründer der deutschen Mystik, der mit hochfliegendem gewaltigem Geiste ein streng geschlossenes, in sich abgerundetes philosophisches System aufbaute, das durch die Tiefe und die Kühnheit der darin ausgesprochenen Ideen uns mit Bewunderung und Staunen erfüllen muss." Pfeiffer, Deutsche Mystiker. Leipzig 1845. Band I, p. X.

Areopagitae nomine feruntur. Praeterea novit et citat praeter ecclesiae patres, e. g. Origenem, Chrysostomnm, Augustinum etc., et scholasticos; Platonem quoque et Boëthium, et adeo Avicennam, Arabum philosophum (vide p. 486). Quos omnes inter se tam oppositos non vi coniungere studet, sed ad ipsius modo theses confirmandas laudat.

Sicut scholastici naturae cognitionis fere nullam habuerunt rationem, ita etiam Eckhardus, germanorum primus mysticorum, prorsus eam negligit. Maxime enim a natura Dei eam putat alienam, ita ut anima, quae corpori infundatur, obscuretur [2]). Animae igitur est, a naturae vinculis prorsus se liberare, quo perfectius cum Deo uniatur. Sed de his postea, si prius illud unum adiecerimus, Deum Eckhardo, ut Aristoteli, motorem (πρῶτον κινοῦν) naturae imprimisque rerum coelestium esse [3]). Iam vero ad id, quod est Eckhardi philosophiae caput, doctrinam de anima, de Deo et relatione amborum inter se, accedamus.

---

2) Swenne si in den lîcham gozzen wird, sô ervinstert si (op. pag. 410).

3) „Hie von sol man prüeven, daz got in dem gestirnten himel und in dem umbeloufenden himel nicht anders ist denne als ein bewegar und als ein beginner und als ein brunne sîner kraft, von der der himel emphêhet sîne kraft und sînen umbelouf." p. 214.

Caput primum.

De anima.

Dei essentia est simplex omnino secundum Eckharduin, creatura autem in partes divisa; medium quoddam inter Deum et creaturam est anima hominis [4]). Anima, ait, superioribus viribus aeternitatem attingit, inferioribus creaturam [5]). Essentia enim animae est simplex et indivisa eamque solus Deus movet, nullo interposito medio; per vires autem fit conscia creaturae (i. e. mundi exterioris), cuius imago ei imprimitur [6]). In unoquoque autem homine duo quasi homines sunt, homo exterior (sinnelicheit) et interior (vernünftikeit) p. 488, vel potius duae animae partes, inferior et superior, et cuique tres vires propriae sunt. Inferiores autem hae sunt: 1. vis naturalis cognitionis, „rationalis“ (bescheidenheit); 2. vis „cupiscibilis„ (begerunge); 3. vis impetus animalis vel „irascibilis“ (diu zürnerin). p. 319. 411. His respondent superiores vires, memoria, ratio, voluntas p. 411, quarum prima recipit

---

4) Wan diu sêle ist ein mitel zwischen gote unde der crêatûre. pag. 395.

5) Diu sêle berüeret mit irn obersten kreften die ewikeit unde mit den nidersten die crêatûre. pag. 406.

6) Got gêt hie in diu sêle in dem grunde. Nieman tuot den grunt des sêle rüeren, denne got aleine. Diu crêatûre enmac niht in den grunt der sêle, si muoz hie ûzen blîben in den kreften. pag. 5. cf. p. 13.

(impressiones), altera intuetur, tertia amat [7]). Aliis locis duas tantum vires agnoscit, intellectum et voluntatem pag. 401. 496. Fieri potest, ut intellectui memoriam subsumserit; sed quum his locis de cognitione Dei agat, quem hisce solis viribus cognosci docet, de memoria disserendi occasio non erat. Cognitio autem Dei incomprehensibilis non per animae vires proprie fit, sed quum anima privetur intellectu suo filiusque (Dei) intellectus ipsius fiat, tum demum cum filio filium et patrem et amborum spiritum intelligit.[8]). Secundum autem superiores vires anima spiritus est, secundum inferiores proprie anima, ita tamen, ut unius amborum substantiae vinculum eos coniungat [9]). Magnum tamen inter illos discrimen: superior enim illa animae pars est scintilla coelestis naturae (405), est emanatio naturalis essentiae (Dei) patris, quae rursum ipsam (Dei) essentiam reconditam intuetur [10]). Omnes ei ibi adimuntur in hac cum Deo unione vires. Vberius hoc in

---

7) Diu erste kraft diu enpfêhet, diu ander diu schouwet, diu dritte diu minnet. pag. 214.

8) Swenne diu sêle enploezet wirt irs verstentnisses unde der sun zemâle ir verstentnisse wirt, so verstêt si mit dem sune den sun und den vater und ir beides geist. p. 521.

9) Darumbe ist diu sêle nâch den obristen kreften ein geist und nâch den nidristen ein sêle, und alsô ist ein strik zwischen der sêle und dem geiste in dem einigen wesen. pag. 397.

10) Das fünkelîn in der sêle ist ein ûzgeberunge veterlîches, nâtiurlîches wesennes, das wider în blicket in daz unverstandene wesen. — Dâ ir alle krefte genomen werdent. p. 581.

tractatu de nobilitate animae sic explicat (pag. 416): „Intelligendum est, quomodo Dei essentia emanaverit in praesenti tempore, ita ut eam hominem fieri necessarium sit, sine mediis in forma spiritus. Et si quis intuitus erit spiritum, in quantum Dei imago est, non partem inveniet, quae differat secundum nobilitatem, quum ibi spiritus naturae Dei aequalis sit[11]). Et haec scintilla divinae naturae, extra tempus et spatium posita et omnes creaturas excludens, ad solum Deum tendit, qualis in se est (p. 193)[12]).

Ita de anima doctrina ad eam de Deo traducit. Prius autem memorabilis loci mentionem faciam (pag. 132)[13]):

---

11) Man sol verstân, wie daz götlich wesen ist ûz gevlozzen in einem gegenwürtigen nû, alsô daz daz verwerden des menschen im wesenlich ist âne mitel ûf dem bilde des geistes ... Wer den schîn nimt nâch dem geiste, als er ist ein bilde gotes, dâ ist kein stûke, daz underscheid machet nâch dem adel, wan dâ ist der geist glîch götlîcher nâture. — Cf. Ioannis XXII. bullam, artic. 27: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile ... et hoc est intellectus.

12) ... fünkelîn der sêle, daz zît noch stat nie beruorte. Dirre funke widerseit allen crêaturen und enwil niht dan got blôz, als er in ime selben ist.

13) Swenne diu sêle hanget in eime lûtern liehte vernünftikeit, (quod l. l. linea 10 ita exprimit: in gote lebet) so smaket si der dinge, diu oben sint ... Daz lieht vernünftikeit fliuhet mâterie, aleine si in sich alles dinge beroubet sî, si hat doch eine mügelicheit. — Cf. quae sequuntur: Swenne diu sêle blîbet in got hangende in eime vernünftigen liehte, sô enhât si niht der mâterie gegenwertikeit noch gelîchnisse noch kein mügelicheit.

„Anima, si cum puro lumine intellectus (i. e. Deo) iuncta est, quae supra sunt, gustat. Lumen intellectus fugit materiam, quae, quum omnibus privata sit rebus, potentiam tamen habet.“ Haec ceteris Eckhardi verbis lucem afferre videntur; haec enim Aristotelis illa duo principia, intellectum (νοῦν) et materiam (δύναμιν) continent, quibus fortasse tota Eckhardi expositio nititur[14]. Sed quamquam ab Aristotele exorsus sit, in multis ab eo eum differre videbimus.

Caput secundum.

De Deo.

Si anima, inquit Eckhardus, Deum intuetur, quatenus Deus est, vel quatenus forma est, vel quatenus triplex est, hoc est defectus. Si omnibus animae formis reiectis unicum modo *unum* intuetur, essentia animae divinae unitatis essentiam veram, forma egentem, intuetur, quae est essentia

14) Ita quoque Ritter l. l. p. 502 ait: Eckart bekennt sich zu den Hauptgrundsätzen des Aristotelischen Systems. Sed pergenti, „wie es durch die Dogmatik der Dominikaner umgewandelt war“ ex causis quas afferam assentiri non possum.

supra essentiam, passiva, quiescens in se ipsa [15]). Haec est essentia personarum et omnium rerum; personarum essentia per naturam, creaturarum per gratiam [16]). Haec Dei essentia verbis, quum verba limitatio sint, illa autem omnes limites, imo omnem determinationem excludat, exprimi non potest. „Deum amare debes, qualis in se non - Deus, non - spiritus, non - persona, non - forma est“; imo purum merum unum (τὸ ἓν), ab omni dualismo alienum, in hoc unum nobis semper mergendum est ab nihilo ad nihilum [17]). Cogitando igitur Dei essentiam non assequimur [18]). Ita quoque Dionysius Areopagita (suppositicius) docuerat, Deum supra omnes res inter se oppositas, supra essentiam esse, verbis exprimi non posse; neque cognitionem sed passivam rationem ad Deum adducere

---

15) Schouwet si (diu sêle) got als got ist oder als er bilde ist, oder als er driu ist, ez ist ir ein gebreste. Swenne aber alliu bilde der sêle abegescheiden werdent und si aleine schouwet daz einig ein, sô vindet daz blôze wesen der sêle daz blôze formelôse wesen gotlîcher einekeit, daz da ist ein überwesende wesen, lîdende, ligende in im selber. p. 318.

16) Hie ist ez wesen der persônen und allr dinge: der persône wesen ist ez nâtûrlich, aber der orêatûren genêdeclich. p. 669.

17) Dû solt in minnen, als er ist: ein nihtgot, ein nihtgeist, ein nihtpersône, ein nihtbilde, mêr: als er ein lûter pûr clâr ein ist, gesundert von aller zweiheite, und in dem einen süllen wir êwiclîche versinken von nihte zuo nihte. p. 320.

18) Allez daz man von gote gedenken mac, daz enist got zemâle niht. p. 169.

(de myst. th. I, 5)[19]. Et haec Dei essentia est universum sive id, quod omnibus rebus commune est (das Allgemeine), omni singularitate exclusa [20]. Quum igitur Deitatem universum esse definiat, et omnia et nihil esse dicere ei licuit [21]. Deitas autem tres personas includit, in quibus discernendo se cernit. „Unitas in trinitate lucet per discrimen“ [22]. Pater ipse est lumen, quod se in se ipso illuminat in persona et essentia. Et pater, ut se illuminet, substantiam suam innatam (ἀγεννῆ) in se ipsum flectit [23]. Filium autem aeque atque in se in hominibus parit, ita ut

---

19) Similiter Eckhardus inter rationem activam et passivam distinguit, quarum posterior solum Deum comprehendat vel potius per quam Deus operetur.

20) Nû sint alliu dinc glîch in got und sint got selber p. 311 cf. p. 107. — Alle crêatûre sint *ein* mensche unde der mensche ist got p. 497. — Er hât aller crêatûren wesen in im; er ist ein wesen, daz alle wesen in im hât. Eckhardus in Tauleri ed. Bas. p. 243. b. Ita Amalricus contenderat: Deus est esse formale omnium; vide Thomam Aquin., Summa c. gentil. l. I, c. 26 et in libr. II. sentent. dist. 17. q. 1. art. 2.

21) Cf. annot. praeced. — Swenne diu sêle sich an ir selben für niht erkennet, sô enwil si niht belîben ûf ihte unde wirfet sich also in daz *niht* der gotheit, daz si mit nihte ze nihte werde. p. 523.

22) Diu einekeit liuhtet in der drîheit underscheidenlich. p. 517.

23) Der vater ist selber ein lieht, daz sich in ime selben erliuhtet persônlîch und wesenlich. — Daz sich der vater inme selben liuhtet . . ., daz zücket er von sîme ungebornen wesenne in sich dur die edele wurzel sîner persônlîcheit p. 499.

„pater sine me se intelligere non possit“ [24]). Itaque Deus sine mundo concipi non potest [25]) mundusque ab aeterno est. (Bullae Joannis XXII. articulus 3 est: Quod simul et semel quando Deus fuit, quando filium sibi coaeternum per omnia coaequalem Deo genuit, etiam mundum creavit [26]). Ceterum personae natura sunt participes divinae essentiae, homines gratia (pag. 465. 472. 519. etc.). Per spiritum autem Dei filium, ait, in nobis nasci et rursum esse emanationem omnium, qui filii Dei sint [27]). Homo autem in substantiam infinitam mergi (sich versenken) debet, quae animae sensus et substantiam dat. Si tum in essentia ita interiit, ut in se et in rebus nihil aliud nisi substantiam intelligat, anima nomen suum perdidit et essentia solum, quae in patre ab aeterno filium genuit, restat [28]). Ita tri-

24) Der vater enmac sich niht verstân âne mich p. 583.

25) Ê diu crêatûre warent, dô was got niht got. Eck. apud Taul. p. 307. a.

26) Huic consentiunt verba auctoris (p. 579): Als balde got was, dô hât er diu welt beschaffen, und also was daz wort bî gote mit unterscheide der namen.

27) Der heilige geist, von dem aleine, als er gotes geist ist unt ein geist got selber ist, empfangen wirt der sun in uns, unt ist ûzfluz von allen den, die gotes süne sint.

28) Ich sol mich senken in daz gruntlôse wesen, daz mîner sêle sinne und wesen gît. Swenne ich danne in dem wesen alsô vergangen bin, daz ich in mir unt in allen dingen niht anders verstân, denne wesen, sô hât mîn sêle verlorn irn namen unde dâ blîbet daz wesen blôz, daz in dem vater êwiclîche hât den sun geborn.

nitas illa se explicat et in principium suum redit, in quo nullum est discrimen, quia „merum nihil“ (pag. 506). Hoc ipsum, quae ratio inter trinitatem et mundum intercedat, declarat his verbis (pag. 512. 513): „Deus se in se ipso in omnibus creaturis comprehendit. . . . Pater est manifestatio omnium rerum, filius omnium rerum forma et spiritus sanctus perfectio (rerum) ordinum“ [29]).

Vberius haec tractare huc non pertinet. Id unum commemorare velim, auctorem nostrum valde cum Hegelio consentire, qui ens absolutum, in natura a se quasi alienatum, in spiritu demum sui conscium fieri contendit [30]).

---

29) Got begrîfet sich in ime selben in allen crêatûren. . . Der vater ist ein offenbârunge aller dinge unde der sun ist ein bilde aller dinge und der heilig geist ist ein erfüllunge der ordenunge. p. 513.

30) Eadem est sententia Schmidt l. l. p. 740—1: „Die Hegel'sche Lehre stimmt auf merkwürdige Weise mit der Eckart'schen überein. Die Dogmen dienen ihnen als bildliche Vorstellungen, um den speculativen Begriff anschaulich zu machen. Dieser ist (ihnen) nichts, als die concrete Einheit des Menschen, des endlichen Geistes, mit Gott, dem unendlichen, wobei die Religion nichts ist, als das Selbstbewusstsein Gottes, und der Erlösungsprocess, sowie überhaupt die Weltgeschichte, nichts als die Entwickelung des absoluten Geistes selber, indem der Unterschied des Endlichen und des Unendlichen (*ihnen*) kein *wirklicher*, sondern ein *nichtiger*, ewig sich aufhebender ist.“

Caput tertium.

Quae coniunctio inter Deum et mundum intercedat.

Quomodo mundus ortus sit, ipse sic exponit (pag. 165): „Prima emanatio ex patre est filius; haec est simplex et nihilominus vi divina tam potens, ut omnium emanationum causa sit. Altera emanatio est primus angelus, eaque primae proxima est. Haec effluit in angelos, qui sub eo sunt et proximi iterum effluunt. Alter igitur post alterum emanant et operantur et omnia effluunt a supremo usque ad infimum angelum; qui, quantumvis a prima emanatione sit remotus, tam altus est, ut nulla res corporalis eum attingere possit. Infimi autem angeli tanta est vis, ut minima operis sui quasi assula omnes res crescant, quae, si agere desinat, uno interirent momento. Per illum haec operantur et primae emanationi, magis minusve, similes sunt“ [31]). Omnis igitur creatura divinae essentiae particeps

31) Quaedam minus necessaria supra omisi; haec sunt verba Eckhardi (p.165): Der êrste ûzval daz ist der sun ûzer dem vater; der ist sô kleinlich unde doch an gotlîcher macht sô kreftic, daz er sache ist aller ûzbrûche. Der ander ûzbruch das ist der êrste engel, der ist aller nâhest dem ersten ûzbruche. Der wîtert sich unde breitet sich mê ûz und ist doch nicht so kreftic alse der erste und ist gar kleinlich und ist doch so kreftic, daz er sich entgiuzet unde würket in den engeln, die under ime sint unde die nêhsten ergiezent sich aber mê ûz, der kreiz ist aber wîter denne der ander oder der êrste. Also ergiezent sie sich ûz ie einer nâch dem andern und würkent

est. Simplex autem Deus multiplicem condidit naturam, quo quaeque ipsum manifestet, quamvis propter divisionem minus, quam gutta mare exprimat, eum revelet (p. 173). Connexio autem inter Deum et creaturam tam firma est, ut etiam qui ad poenam aeternam damnati sint homines a divina essentia non prorsus dirimantur (p. 169). Connexio illa etiam inter ipsas creaturas apparet: per angelos Dei essentiam in naturam influere audivimus et anima, quae media est inter Deum et materiam, forma corporis est ita, ut ipsi vitam tribuat. [32]) Et vicissim Deum animae formam vocari non mirabimur, quum Deus prima forma sit. [33]) Animam autem ipsam ex Dei essentia oriri iam audivimus. [34])

---

und giezent sich allez ûz von dem obresten biz an den nideristen engel; nochdanne swie verre der sî von dem êrsten ûzbruche des êwigen wortes wider den obersten engel, nochdanne ist der sô hôch, daz in kein lîplich dinc gerüeren enmac. Noch mê! Ez sprichet unser meister von dem nideristen engele, dâ er sich mit sîner würkunge wirfet in got, daz daz alles minste des nideristen engels sô vil in ime habe götlîcher maht, daz daz aller minste spênlîn (als ein spênlîn riset von eines zimmermannes axt) daz von der kraft des minsten spênlîns, daz dâ riset von sînem werke, wahsent und grüenent alliu dinc. Unde viele daz spênlîn niht von dem werke, în einem ougenblîcke würden alliu dinc ze nihte. Dâ von würkent unde breitent si sich allez umbe sich unde glîchent als verre si mügent dem ersten ûzbrûche des sunes von dem vater.

32) Din sêle heizet dar umbe sêle, wand sie dem lîbe leben gît und ein forme des lîbes ist. p. 318.

33) p. 530 docet, materiam sine forma nusquam existere.

34) Eandem sententiam [illegible] Eckhardum Hermannus de Fritslar,

Huic verba ipsius p. 535 contradicere videntur: „Divinae naturae guttam unquam in omnem creaturam venire, a creatura alienum est.“ [35]) Sed in eodem tractatu ait, filium omnium rerum essentiam in essentia [Dei] cognoscere (p. 534); deinde animam, quae creaturas transcendat, Deum esse, qualis in se sit (p. 539); postremo l. l. disertis verbis Deum omnium rerum naturam i. e. universum (das Allgemeine = das allem Besondern Gemeinsame) vocat. [36]) Illis igitur verbis creaturam non ipsum Deum esse affirmare voluisse quippe quae, si Deum non respicis, finita et caduca sit, videtur; non sequitur ex illis, Eckhardum Deum et creaturam secundum substantiam diversam esse, putasse. Anima autem inprimis corpore limitata est, in quo, quasi in carcere, posita est (p. 414). A quo, quantum fieri potest, se separare, limitesque hos transcendere debet; tamen

---

qui in multis cum illo consentit, proposuerat. Vide Pfeiffer, Deutsche Mystiker, I, p. 32: Die sêle hât einen funken in ir, der ist in gote êwiclîchen gewest: leben und lieht. Und dirre funken ist mit der sêle geschaffen in allen menschen unde ist ein lûter lieht in ime selber und strâfet allewege umme sunde und hât ein stête heischen zuo der tugende unt kriget allewege wider in sînen ursprunc.

35) Daz ist enzogen allen crêatûren, daz götlîcher nature nie ein tropfe kom in alle crêatûre.

36) Got ist niht nâtûre, als diu crêatûre ist, diu daz an ir hât, daz ein andriu niht enhât. Der ein becke wêre und ein briuwe, von dem möhte man niht gesprechen, daz er aleine ein briuwe wêre, wân er wêre ouch ein becke. Alsô ist got aller nâtûren nâtûre, wan er aller nâtûren nâtûre an sich hât [illegible] p. 540.

propter libertatem aliter etiam agere potest. Si autem Dei volùntatem vel potius finem, quae in natura latet sua, affirmaverit, Deo unitur ita, qualis ab eo olim processit (p. 469). Et haec unio est ille, quem saepe commemorat, partus filii seu verbi in anima, per quem, a divina essentia quasi absorpta, omnes res sub specie aeternitatis (in dem spigel der êwikeit) cognoscat, ita, ut Deus in Deo sit (p. 377). Non solum autem personis, sed ipsi substantiae unitur; ita ut una cum ipsis personis in unitate nomen amittat i. e. amplius non pro se existat (541). Ceterae autem res per hominem Deo coniunguntur (p. 530).

Quod ad ethicam attinet, opera exteriora non magni aestimat, imo perfectis superflua et noxia. Recessum a creatura ubique poscit atque passivam quandam Dei perceptionem. Ethicas quoque quasdam theses papa reiecerat, quorum una haec est (art. 14): Quod (si?) Deus vult aliquo modo me peccasse, nollem ego, quod ego peccata non commisissem. In tractatu quidem a Pfeiffero reperto exstat hic locus; [37]) sed etiam Eckhardo hoc hypothesin, quae nunquam fieri possit, esse, passimque eum, a peccatis liberum esse primam partus in homine filii conditionem esse eamque maxime necessariam, docere, animadvertendum est.

Haec sunt capita Eckhardi philosophiae, quorum principia ipse sic complectitur (p. 91): [38]) Si concionor, loqui

37) Wan got denne etlîche wîse wil, daz ich ouch sünde hân getân, so wölti ich niht, daz ich si niht hêti getân. p. 426.

38) Swenne ich predien, so pflige ich ze sprechende von abege-

soleo primum de solitudine, quae in eo consistit, ut homo se liberet a se ipso et omnibus rebus; deinde, eum cum simplici bono, qui est Deus, uniri debere; tertio magnae eum memorem esse debere nobilitatis, quam Deus animae tribuerit, quaque homo miraculo quodam ad Deum perveniat; quarto de divinae claritate naturae.

Sed quid ad haec dicemus?

Cardo totius systematis est immediata et Dei et rerum in Deo visio. Haec enim, ut nonnisi unam substantiam esse putaret, effecit. Talisne autem visio animo humano propria rectumque philosophiae principium est?

Duplex in nobis cogitationum genus invenimus: alterum, quod, a naturae obiectorum consideratione profectum, quum a singularibus ad universalia procedat, notionem denique supremam i. e. maxime generalem assequitur; alterum, quod ex phaenomenis essentiam concludit. Illam cogitandi rationem iam animalia praeformatam exhibent, quum non solum singula quaeque extera obiecta spectent, sed etiam schematice comprehendant. Quae schemata in puras vertere notiones, alius principii est, quod ea tanquam obiecta considerans forma, ditione, amplexu, determinat. Has notiones, quoniam a rebus exteris abstrahendo ortae nil nisi

---

scheidenheit unt daz der mensch lidig werde sîn selbes und aller dinge. Zem andern mâle, daz man wider în gebildet werde in daz einveltige guot, daz got ist. Zem dritten mâle, daz man gedenke der grôzen edelkeit, die got an die sêle hât geleit, daz der mensche dâ mit kome in ein wunder ze gote. Zem vierden mâle von gëtlicher natûre lûterkeit. p. 91.

illarum phaenomena continere possunt, eam cogitationem non esse apparet, qua illarum rerum vera propriaque substantia mente comprehenditur. Singula enim, quae fiunt pereuntque, obiecta naturae, a qua notionum formatio primo initium sumpsit, nihil nisi phaenomena sunt, quae unum naturae principium, e quo continua vicissitudine procedunt redeuntque in idipsum, postulant. Ideo, quum naturae videamus obiecta consideremusque, non progredimur usque ad substantiam, quam non intuemur.

Substantias esse, modo rationeque penitus a praecedenti illa diversa intelligimus. Cogitationem enim τοῦ ego reperimus, quum phaenomena nostra (receptive-spontanea) ad principium, quod illis subsitet, referamus, qua relatione manifestationum ad principium nos esse substantias scimus. Substantiam igitur τοῦ ego ex manifestationibus ipsius concludimus, non ipsam videmus. Sed forte Deum videmus? Idea Dei in conscientia (Bewusstsein) existit. Nos autem non semper nostri conscios fuisse constat. Spiritus enim solum ope alius iam sibi conscii ad cognitionem sui pervenit. Explorandum est igitur, quomodo idea Dei et τοῦ ego, quum non semper in nobis fuerint, exstiterint. Quum spiritus alio excitante hunc impulsum excipiat reagatque contra eum, duplicem hunc actum, recipiendi scilicet et reagendi, ad se referat causamque se huic actui substantem ponat, necesse est. Se igitur substantiam invenit; simul autem negationem sibi inhaerere cognoscit. Negat enim, se semper conscium fuisse seu per se ipsum conscium factum esse, negat igitur, se esse ens infinitum seu a se. At quoniam spiritus ea de causa, quia se esse ens non

mere activum sed etiam negatione praeditum cognoscit, causam sui entis non in se ipso habere potest, sed in alio ente, quod nulla negatione affectum cogitetur oportet, quaerere debet. Itaque suam ipsius negationem negans affirmat, esse principium absolutum seu Deum, eumque ipsius spiritus esse causam. Ipse autem non est phaenomenon huius principii, quum substantiam se esse sciat. Ubi igitur se transcendendo Deum cogitat, principium finitum, i. e. se, ad principium infinitum refert. Non eiusdem ac Deus ipse, est essentiae; negando enim negationem, qua effectus est, eum invenit. Deus igitur eum non ex substantia sua qualicunque modo produxit, sed creavit. Quamobrem Deum esse scimus; ipsum non intuemur. Haecque inter τοῦ ego et dei ideam relatio tam evidens est, ut iam Eckhardus sibi contradicens concesserit, neminem novisse Deum, nisi se ipse noverit. [39]) Nemo enim vidit Deum unquam, dicit s. scriptura. [40]) Si autem spiritum immediate intueri Deum concederemus, spiritum et subiectum et obiectum esse negaremus Deumque innumerabilium subiectorum i. e. omnium hominum obiectum putaremus. Spiritum autem substantiam esse intelleximus ex eo, quod manifestationes suas ad se referendo ipse et subiectum et obiectum cognitionis est. Si igitur spiritum mere subiectum poneremus obiectumque eius Deum, amplius ipse manifestationum suarum non esset principium, sed phaenomenon substantiae abso-

---

39) Ich spriche daz daz nieman got bekennen mac, er bekenne sich selber mit den êrsten. p. 459.

40) Ioh. 1, 18 cf. 1 Timoth. VI, 16.

lutae, quae in hominibus sibi conscia fieret. Et huic semipantheismo, qui spiritum solum, exclusa natura, Dei emanationem putat, Eckhardum adhaesisse palamque eum professum esse intelleximus.

Restat, ut de philosophiae principio dicam, quod principium plurimi mystici, quibus Eckhardus noster assentiri videtur, ideam Dei esse arbitrabantur. Principium idea solum illa esse potest, quae in se certa, alias certas reddit. Talem certitudinem rerum exterarum intuitio non praebet, quippe quae in phaenomenis solum considerandis versetur. Ideam autem Dei non primam esse, sed ex τοῦ ego idea originem repetere supra demonstravimus. Neque ideam (Dei) affirmativam negativa (τοῦ ego), infinitam finita, priorem esse, obiici potest. Ubi enim negationem nobis inhaerere invenimus, substantiam iam nos esse scimus, quae contra impulsus exteros reagit; qua reactione libera (quippe quae alii spiritui respondere et adversari possit) spiritus sè ens esse positivum, negatione inditum, intelligit. Negationem autem ipsi menti inhaerentem (quae negatio in eo consistit, ut mens ipsa agere non possit, nisi prius exteros effectus (Einwirkungen) susceperit) negans ens absolute reale positivumque invenit. Porro si Dei idea prima in mente esset, illam mentis ipsius (phaenomenorum) ad se (substantiam) relationem, quae idea sui ipsius est, praecederet. Ante hanc relationem indefinitum (unbestimmt) esse spiritum oportet, quippe qui alterius ad conscientiam indigeat ope. Extra autem conscientiam ideae esse non possunt. Idea igitur τοῖ ego in homine prima est. Maximam autem secum fert certitudi-

nem, quum ipsa substantiam spiritus nostri ex phaenomenis concludens haec ad illam, tanquam ad principium referat nosque realitatis certos faciat. Ceterae ideae illius participes sunt certitudinis, quatenus cum ea coniunctae sunt. Firmitatem (Sicherheit) porro huius certitudinis obiectivam affert Dei idea, qua Deum tanquam transcendentem creaturae finitae infinitam causam intelligimus. Ex idea igitur philosophia proficisci debet, quae ad substantias perducit rerumque explicat connexionem, ita ut cum Aristotele ἐπιστήμην τῶν ἀρχῶν philosophiam definire possis. Et haec est τοῦ ego idea. En idealismi cum realismo coniunctionem!

PARS TERTIA.

Quam rationem Eckhardus ad scholasticos habuerit.

Philosophiae medii aevi, quae graecos sequebatur auctores, eaedem ac graecae sunt periodi. Primae enim periodi philosophi Platonem secuti rerum in Deo aeternas esse ideas contenderunt; secundae philosophi, ut Thomas Aquinas et Duns Scotus, Aristotelem cum christiana doctrina coniungere studuerunt; tertia autem est mysticorum periodus. Sicut, quum graeci philosophi frustra Aristotelis dualismum formae ac materiae in unitatem coniungere studuissent, demum exstiterunt, qui intuitionem esse entis absoluti immediatam hancque philosophiae apicem esse contenderent, ita, quum in aevo medio multi iam de invenienda veritate desperarent, mystici, quibus Eckhardus noster adscribendus est, omni studio philosophiam cum revelatione conciliandi ad irritum redacto, immediatae visionis periculum fecerunt. Hanc autem ideam non ex

Dominicanorum dogmatica, ut Ritter de Eckhardo contendit (pag. 502), sed ex Novis Platonicis repetierunt[1]). Quae methodus ad sanam philosophandi rationem perducere non potuit, sed per scepticismum, quem excitabat, novae ex novo principio haustae philosophiae viam munivit.

---

1) Plotini e. g. de immediata absolutae substantiae visione doctrina cum Eckhardo consentit. Cf. quae Zellerus de hac dicit (Philosophie der Griechen. Th. III p. 821): Diese höhere Erkenntniss ist aber kein mittelbares Wissen mehr, sondern ein unmittelbares Haben des Gewussten, eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung der innern Wesenheit ist, denn diese ist ja im νοῦς enthalten, der Unterschied des göttlichen und des menschlichen νοῦς aber hebt sich eben in dieser Anschauung selbst auf und indem das menschliche Denken in sein reines Wesen zurückgeht, einigt es sich ebendamit dem göttlichen, dessen Theil es ist.

VITA.

Natus sum Petrus Gross Bonnae die VI. Iulii anni MDCCCXXXVI, patre Bertramo, matre Gertrude e gente Bergs, quos ambos praematura morte mihi ereptos lugeo. Religionem profiteor catholicam. Decimum annum agens gymnasium adii Bonnense, quod Schopeno rectore floret, ibique et Schopeni et ceterorum praeceptorum egregia usus sum disciplina. Unde maturitatis testimonio munitus a. MDCCCLIV ad hanc almam litterarum universitatem me contuli, studiis theologicis et philosophicis me daturus. Audivi hos viros clarissimos: Brandis, Calker, Dieringer, Floss, Gerkrath, Hilgers, Kampschulte, Knoodt, Martin, Neuhaeuser, Overbeck, Reusch, Ritschl, Schaarschmidt, Schopen, Simrock, Vogelsang, Veberweg. Quibus omnibus viris de me optime meritis quam maximas gratias et ago et habeo.

THESES.

I. *Errant, qui ex natura mentis, ipsam immortalem esse, consequi negent.*

II. *Mundum esse creatum, ratione demonstrari potest.*

III. *Primus homo orationem neque a Deo perfectam accepit, neque solis suis viribus invenit.*

IV. *Abstrahendo ens reale inveniri non potest.*

V. *A Leibnitii monadologia non patet ad Dei ide[a] progressus.*

VI. *Inter Herbartii et Schopenhaueri ethica, quam I. [H.] Fichtius affirmavit, similitudo non intercedit.*

VII. *Nibelungorum poema non unius poetae opus, sed pluribus carminibus popularibus compositum est.*

VIII. *Carolus Magnus non sola vi Saxones ad religionem christianam appulit, sed etiam doctrina ipsorum animos ei conciliavit.*

49

Machiavelli.

Vortrag, im Berliner Handwerker-Verein gehalten im December 1866

von

C. Twesten.

UNIV. OF CALIFORNIA

Berlin, 1868.

C. G. Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung.

A. Charisius.

Das Recht der Uebersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

UNIV. OF
CALIFORNIA

Wenn man ein Bild von der geſchichtlichen Stellung des berühmten Florentiners geben will, ſo handelt es ſich nicht darum, verborgene Dinge aufzuſuchen. Das Material liegt offen vor. Machiavelli's Lebensſchickſale ſind genau bekannt. Seine Schriften und ſeine Briefe ſind gedruckt. Niemand hat ſich unzweideutiger und rückhaltloſer ausgeſprochen. Aber über wenige hervorragende Männer ſind die Urtheile weiter aus einander gegangen. Seit dreihundert Jahren haben Philoſophen und Geſchichtſchreiber, praktiſche Staatsmänner und theoretiſche Politiker über ihn geurtheilt und geſchrieben. Ein Verzeichniß der beſonderen Schriften über ihn füllt Bogen; es giebt eine ganze Machiavelli-Literatur; und beiläufige Ausſprüche oder Betrachtungen vieler bedeutender Männer zeigen den tiefen Eindruck, den ſie von dieſem Geiſte empfangen. Niemand, der ſich eingehender mit Politik und Staatslehre beſchäftigt, kann an der merkwürdigen Erſcheinung vorübergehen.

Im vorigen Jahrhundert ſchrieb man noch gegen Machiavelli wie gegen einen lebendigen Gegner. Hatten Staatswiſſenſchaften und Regierungskunſt auch andere Geſichtspunkte und andere Ausbildung gewonnen, ſo ruhte doch die abſolutiſtiſche Politik weſentlich auf denſelben Grundanſchauungen, aus denen Machiavelli's berühmteſtes und einflußreichſtes Werk „der Fürſt“ hervorgegangen war. Er galt als der Vertreter dieſer Staatskunſt in ihren verderblichſten und einſeitigſten Uebertreibungen.

Heutigen Tages beruft man sich nicht auf ihn, und bekämpft man ihn nicht wie eine Autorität für die Gegenwart. Die jetzige Literatur geht darauf aus, ihn als eine hervorragende Erscheinung in der politischen Wissenschaft und Geschichte zu würdigen. Aber die populären Vorstellungen umfassen nicht die große Gestalt in ihrer gesammten Bedeutung, sondern haften an Einzelheiten.

Wer von Machiavellismus oder Machiavellistischer Politik hört, denkt zunächst an eine rücksichtslose Politik der Herrschsucht und des Eigennutzes, an frevelhafte Lehren der Hinterlist und der Gewaltthat. Man erinnert sich einzelner Sätze, die zwar in der Mehrzahl nicht genau so von ihm, aber unzweifelhaft nach ihm formulirt sind, des divide et impera — fac et excusa — oderint, dum metuant[1]) — der grausamen Lehre: wo Arzeneien nicht helfen, da hilft das Eisen, wo das Eisen nicht hilft, da hilft das Feuer — oder der Theorie vom Treubruch: das gegebene Versprechen war ein Bedürfniß der Vergangenheit, das gebrochene Wort ist ein Bedürfniß der Gegenwart. Man faßt den Inhalt seiner Lehren dahin zusammen: Alles ist recht, was zum Zwecke führt.[2]) Nun spricht er allerdings nicht von Recht und Unrecht, von gut und schlecht im moralischen Sinne, aber er untersucht die Zweckmäßigkeit verbrecherischer Handlungen, die Wirkungen und Folgen für den Handelnden mit einer kalten Gleichgültigkeit, als ob keine Spur eines sittlichen Gefühls in ihm lebte. Ein Kapitel handelt einfach von denen, welche durch Verbrechen zur Herrschaft gelangen; ein anderes untersucht, wann es zweckmäßig sei, ein Land zu ruiniren. Der Schwache ist verächtlich und ehrlos; der Starke und Erfolgreiche kann den Tadel verachten. Eine Schande ist wollen und nicht können. Es hilft auch nichts einzuwenden, Machiavelli empfehle nicht verbrecherische Thaten, sondern sage nur: wenn jemand dies oder jenes erreichen wolle, sich in diese

oder jene Lage versetzt habe, dann müsse er auch so oder so handeln. Er ertheilt in der That Rathschläge, welche allen Grundsätzen des Rechts und der Sittlichkeit Hohn sprechen; und man konnte wohl sagen, er rede von Verstellung, Mord und Verrath in einer Weise, wie kaum ein verworfener Verbrecher sie seinen Mitschuldigen eingestehen möchte. Goethe bemerkt: der Handelnde ist gewissenlos, nur der Betrachtende hat Gewissen. Machiavelli erscheint auch in der Betrachtung vor dem Handeln und nach dem Handeln völlig gewissenlos, der Verstand ganz von der sittlichen Empfindung gelöst.

Daneben war er ebenso unzweifelhaft ein guter Bürger seiner Stadt und seines Vaterlandes, ein eifriger Anhänger der Freiheit, von seinen Zeitgenossen geachtet als ein hochgebildeter, geschickter, und auch als ein zuverlässiger, freimüthiger und gewissenhafter Mann.

In diese Widersprüche haben sich Manche nicht zu finden vermocht. Die bloße Annahme eines kalten, unbestechlichen Beobachters der menschlichen Dinge reichte der vorzugsweise praktischen Richtung gegenüber nicht zur Erklärung aus. Spinoza betrachtet Machiavelli als einen weisen, scharfsinnigen, der Freiheit ergebenen Mann, und weiß nicht, zu welchem Zwecke er den Fürsten geschrieben. Rousseau und Alfieri haben die schon früher aufgestellte Ansicht ausgeführt, er habe im Sinne politischer Freiheit eine Satire oder eine Warnung verfaßt, unter dem Schein listiger Rathschläge ein abschreckendes Bild von den Freveln und Gefahren des Despotismus entworfen. Noch in neuester Zeit hat man dies wiederholt, er habe die Tyrannen in ihr Verderben locken wollen. Diese Meinung ist vollkommen irrig. Ende 1513 schrieb Machiavelli an Vettori nach Rom: „ich habe eine Büchlein über die Fürstenthümer verfaßt, in welchem ich untersuche, was die Herrschergewalt ist, welches ihre Arten sind, wie sie erlangt, wie sie bewahrt wird,

was zu ihrem Verluste führt; einem Fürsten, namentlich einem neuen Fürsten dürfte diese meine Arbeit willkommen sein." Die einfachen, klaren Worte schließen alle weiteren Hypothesen aus. Nach langem Feilen wurde die Schrift 1515 fertig und dem Mediceischen Regenten übergeben. Sie wurde bei Machiavelli's Lebzeiten nicht veröffentlicht und nur sehr wenigen Personen bekannt. Die darin enthaltenen Grundsätze und Lehren waren ohne allen Zweifel in vollem Ernste gemeint. Seine anderen politischen Werke, seine Briefe und seine Gesandtschaftsberichte tragen durchaus denselben Charakter wie das Buch vom Fürsten. Ueberall begegnet uns die gleiche scharfe Zergliederung des Details und der Motive, die kalte Beobachtung der Thatsachen, die ruhige Aufzeigung der Wirkungen. Wie er in seinen politischen Schriften an geschichtlichen Beispielen Lehren praktischer Staatskunst entwickelt, ohne nach irgend einer anderen Rücksicht zu fragen, so zeigt er sich in seinen Gesandtschaftsberichten als Meister scharfer Auffassung der Thatsachen und Charaktere, so berichtet er in seiner Denkschrift über die Ermordung des Vitellozzo und der Orsini durch Cesare Borgia mit eisiger Kälte über die Vorbereitung und Ausführung der Unthat.

Wenn ein neuerer Schriftsteller in Machiavelli nur einen gewöhnlichen Menschen erblicken will, der nach dem Schein urtheile und nur die nächsten Ereignisse sehe, so spricht diese Auffassung nur für die Oberflächlichkeit des Beurtheilers. Die Wirkung, welche seine Werke nun bereits Jahrhunderte lang auf diejenigen geübt, welche Geschichte gemacht und geschrieben, widerlegt sie hinlänglich. Aber auch hervorragende Geister haben ihn einseitig und irrthümlich aufgefaßt. Die Gegner — und ihnen ist im Ganzen das größere Publikum gefolgt — schildern ihn bisweilen wie ein Urbild der Bosheit, einen Verächter von Recht, Freiheit, Sitte und Religion, als den Urheber und Verbreiter verabscheuungswürdiger Lehren, der im

Dienste frevelnder Tyrannei die Schlechtigkeit in ein System gebracht. Manche haben seinen Maximen in fast ergötzlicher Weise sogar bestimmte Schandthaten der Folgezeit aufgebürdet, als ob die Geschichte der Menschheit vor ihm reiner gewesen wäre. Und nicht am wenigsten haben diejenigen gegen ihn geeifert und gelästert, die wesentlich in Uebereinstimmung mit seinen Lehren gehandelt haben. Zu den heftigsten Angreifern gehört Friedrich der Große. Freilich verhalten sich seine politischen Anschauungen zu denen Machiavelli's wie die modernen Großstaaten zu den Italienischen Fürstenthümern des funfzehnten Jahrhunderts. Im Innern bedurfte das Königthum keiner Usurpationen mehr und nicht der Mittel kleiner Tyrannen. In den großen Verhältnissen der auswärtigen Politik fanden die fürstlichen Verbrechen gegen persönliche Nebenbuhler keine Stelle mehr. Friedrich II. vertrat in seinen Schriften, wie in seinem Leben mit vollem Ernst den Gedanken, daß die Fürsten um der Völker willen da sind, daß sie schwere Pflichten zu erfüllen haben, daß das Fürstenthum Staatsdienst ist. Dessen ungeachtet stand er in vielen und wesentlichen Beziehungen mit dem Gegner auf demselben Boden. Die absolute Fürstengewalt ist ihm die gegebene und nothwendige Staatsform; der Fürst repräsentirt ihm den Staat, sein Interesse fällt mit dem Staats-Interesse zusammen. Auch er hatte sich von der Autorität der Ueberlieferung gelöst, hatte wenig Achtung vor den Rechtsformen. In seinem Streben auf die Staatsmacht gerichtet, leitete er die politischen Erfolge von der richtigen Schätzung der Kräfte und Berechnung der Mittel ab. Die Kunst der Verheimlichung und Täuschung, der falschen Vorwände und der gewaltthätigen Ueberraschungen konnte er nicht verläugnen. Er bekämpft den Gegner auf dem Standpunkt praktischer Staatskunst mit Gründen unmittelbarer Nützlichkeit und Nothwendigkeit. Wenn er dabei die Gerechtigkeit für das einzige wahre

Princip der Politik erklärt, so ist das wenig mehr als eine rhetorische Wendung. Sein Anti-Machiavel ist in der That eine leichte Jugendarbeit, die das Ganze des angegriffenen Werkes gar nicht trifft, sondern mit den Phrasen der Humanitäts-Philosophie gegen einzelne, als allgemein genommene, oft sogar entstellte Sätze des Gegners streitet.

Andere haben in Machiavelli nur den patriotischen Vorkämpfer für Italiens Einheit und Freiheit gesehen, und in diesem Sinne die unzweifelhaften Mängel und Fehler seiner sittlichen Anschauung in Abrede gestellt. Man hat ihm sogar untergelegt, er habe von dem einheitlichen Königreich auch die Entwicklung der inneren Freiheit erhofft. Davon findet sich nirgends eine Andeutung. Er spricht nicht von idealen Staatsformen. Aber zu seinen Vertheidigern gehören gerade Männer vom strengsten sittlichen Ernst. Carl Friedrich v. Moser, einer der freisinnigsten und humansten Staatsmänner Deutschlands im vorigen Jahrhundert, citirt eine Stelle Machiavelli's: „wenn nicht in der Christenheit von Zeit zu Zeit heilige Männer aufgestanden wären, welche der Welt durch ihr Leben das Beispiel gegeben hätten, wie ein Christ aussehen müsse, so würde die christliche Religion längst untergegangen sein", und setzt in bitterer Wendung gegen diejenigen, welche ihn als Verächter der Moral und Religion lästerten, hinzu: Sanote Machiavelli, ora pro nobis.[3]) Und der strenge Fichte verfaßte eine eigene Schrift zur „Ehrenrettung eines gemißhandelten Mannes", spricht mit Ehrfurcht von „dem hehren Schatten". Das sollte keine Paradoxie sein. Die kleine Schrift ist mit dem vollen Ueberzeugungs-Eifer, dem feurigen Enthusiasmus Fichte's geschrieben. Ihm imponirte in der Zeit der Erniedrigung Deutschlands vorzugsweise der heilige Eifer Machiavelli's für die Befreiung seines Vaterlandes von der Fremdherrschaft. Machia-

velli hat gesündigt, urtheilt Robert v. Mohl, aber noch mehr ist gegen ihn gesündigt worden.

Die geschichtliche Betrachtungsweise, welche den verschiedenen Epochen in ihrer Eigenthümlichkeit gerecht zu werden die Verhältnisse und Bedingungen des jeweiligen Lebens und die sie bewegenden Ideen in ihrer Gesammtheit und in ihrer Wechselwirkung zu erfassen strebt, ist sehr neuen Ursprungs. Noch tief in das vorige Jahrhundert hinein war man sich der Gegensätze und der Umgestaltungen wenig bewußt. Wie man sich äußerlich die Vergangenheit im Costüm der Gegenwart vorstellte, wie man die Helden Roms und die Könige der Franken in moderner Hoftracht auftreten ließ, so schob man den entfernten Zeiten unbefangen auch das eigene Fühlen und Denken unter. Namentlich die überlegenen Geister, die Denker wie die Staatsmänner und Gesetzgeber, pflegte man von ihrer Zeit und ihrem Volke zu lösen, dachte sie von den Gesinnungen und Anschauungen einer vorgeschrittenen, als allgemein gültig vorausgesetzten Civilisation erfüllt. Erst die neuen Wissenschaften der Geschichts-Philosophie, der Kunst-, Literatur-, Rechts- und Culturgeschichte haben diese falschen Vorstellungen und die aus ihnen hervorgehenden unzutreffenden Beurtheilungen früherer Zustände und Personen berichtigt. Jetzt sind wir gewöhnt, geschichtliche Erscheinungen im Zusammenhang mit ihrer Zeit und ihrer Umgebung zu würdigen. Unsere Ideale können die sittlichen, religiösen oder politischen Anschauungen vergangener Zeiten nicht sein, über welche die fortschreitenden Jahrhunderte sich erhoben haben. Aber vollkommen ungerecht würde es sein, den Maßstab einer höheren Culturstufe an den Einzelnen legen zu wollen, dessen Leben und Wirken in ganz anderen Verhältnissen und Vorstellungskreisen wurzelte. Niemand dürfte sich heutigen Tages für eine barbarische Kriegführung auf die Ausrottung der Kanaaniter oder auf die Maßregeln Davids be-

rufen; aber ebenso wenig können David die Vorwürfe treffen, mit welchen ein Feldherr überschüttet werden würde, der in unserer Zeit die Grausamkeiten Davids für seine Thaten anführen wollte.

Diese Berücksichtigung der Zeitansichten und des moralischen Zustandes der Gesellschaft hat namentlich Macaulay in einem seiner glänzenden Essays für die Beurtheilung Machiavelli's geltend gemacht. Er zeigt, wie seine Grundsätze und Consequenzen den Anschauungen seiner Umgebungen entsprachen, wie sie weder beim großen Publikum noch bei hervorragenden Männern Anstoß erregten oder gar Entrüstung hervorriefen, wie sie erst in späterer Zeit und zunächst außerhalb Italiens ernstlich bekämpft wurden. Seine Schriften waren in der Officin des Vaticans mit päpstlichem Privileg gedruckt, und wenn sie 30 Jahre nach seinem Tode auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden, so geschah das nicht wegen moralischer Anstößigkeit; sondern wegen der gelegentlichen Bemerkungen über die Kirche und wegen der Angriffe auf die weltliche Herrschaft des Papstes. Was aber den besonderen Charakter der politischen Immoralität betrifft, so hebt Macaulay mit Recht hervor, daß man in Folge der feineren und weichlicheren Sitten, des Uebergewichts der kirchlichen Hierarchie statt des kriegerischen Adels gegen das Ende des Mittelalters in Italien geneigter und nachsichtiger gegen die Sünden berechneter Hinterlist, treuloſen Wortbruchs, erfolgreichen Verraths war, während man in den nördlichen Ländern eher leidenschaftliche Gewaltthaten, rohe Ausbrüche des Hasses und der Rachsucht verzieh, namentlich wenn die That mit persönlichem Muthe ausgeführt ward. Der Italiener begriff nicht, warum man den Gegner nicht belügen und hintergehen, durch Gift oder Meuchelmord aus dem Wege räumen sollte, den offen zu erschlagen auch der Nordländer für erlaubt hielt.

Das Zugeſtändniß an die Gewöhnungen und Ueberlieferungen der Politik bedarf noch einer weiteren Ausdehnung. Im klaſſiſchen Alterthum ward allgemein die Moral der Politik untergeordnet. Dieſer Anſchauung folgte jene große Zeit, welche ſich an dem Vorbilde des Alterthums in raſchem Aufſchwung zu einer neuen Stufe der Cultur emporarbeitete. Die politiſche Tugend ſtand außerhalb der menſchlichen, der Staat über den Geboten der gewöhnlichen Sittlichkeit. Das Chriſtenthum des Mittelalters hatte durch ſeine Autorität die Privatmoral in hohem Grade gefördert, aber auf das Staatsleben nur mittelbar durch die Hebung der geſellſchaftlichen Zuſtände eingewirkt. Erſt die neuere Zeit hat auch in der Politik und den Feinden des Staates gegenüber allgemeine Regeln des Rechts, der Ehre und der Menſchlichkeit zur unverbrüchlichen Richtſchnur gemacht. Aber die Grundſätze, welche in den Ausdrücken Machiavellismus oder Jeſuitismus zuſammengefaßt zu werden pflegen, ſind nur ſehr langſam aus der Praxis gewichen, und keineswegs vollſtändig. Für ihre Partei, ihre Kirche, ihren Staat halten noch die Meiſten Dinge für erlaubt, durch die man ſich im Privatleben entehren würde. Die Vorſtellung, daß der Zweck die Mittel heilige, erhielt ſich trotz aller Abläugnung ſehr zähe. Nicht blos wo es ſich um hohe Ziele der Politik, um große Fragen des Ehrgeizes und der Herrſchaft, oder um den Fanatismus einer Idee handelte, ſondern wo überhaupt nur allgemeine Zwecke in Betracht kamen, galten Liſt und Gewalt als rechtmäßige Mittel. Noch in unſerem Jahrhundert ſuchte der Inquirent den Angeſchuldigten durch Liſt, falſche Verſprechungen, Drohungen oder zugefügte Uebel zum Geſtändniß zu bringen, ohne daß ihn ein Tadel deshalb traf. Mit einer Art Kriegszuſtand zwiſchen der öffentlichen Gewalt und dem Volke rechtfertigte man die Anwendung gehäſſiger und niederträchtiger Polizeikünſte von der einen, das politiſche Verbrechen von der

andern Seite. Das Vernünftige und Heilsame vollzieht sich in der Geschichte nicht auf den Wegen der Vernunft. Das unbewehrte Recht kann es nicht mit der bewaffneten Gewalt aufnehmen. Wo nicht Ueberzeugungen zu gewinnen, sondern mächtige Interessen zu überwinden sind, wo Gewalt der Gewalt begegnen muß, da werden auch die Mittel der Gewalt ihre Stelle behaupten. Der Unterschied läßt sich nicht abstract feststellen; es handelt sich um ein Mehr oder Minder. Aber die Fortschritte der Humanität, des Rechts und der Sitte ziehen die Schranken des Zulässigen und Anständigen allmälig enger, und der öffentliche Geist der Nationen läßt sie nicht ungestraft überspringen.

Um die Zeit Machiavelli's fand der traurigste Umschwung in den Geschicken Italiens statt. Seitdem die Römerzüge der Deutschen Kaiser aufgehört, und das herrliche Land sich selbst überlassen war, hatte das hochbegabte Volk im Laufe des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts eine glänzende Stufe der Cultur erreicht. In Kunst und Wissenschaft, in Handel und Industrie, in Reichthum und Literatur, in Erfindungen und Einrichtungen war es allen Nationen des Abendlandes vorausgeeilt. In den großen Städten des nördlichen und mittleren Italien hatte sich ein reichbewegtes Leben entwickelt, wie es seit der Glanzperiode Griechenlands nie wieder auf so engem Raume geblüht hat. Aber während der unvergleichlichen Fortschritte industrieller, ästhetischer und intellectueller Cultur hatte man zu früh für die Zustände Europas die Waffen aus der Hand gelegt. Die beständigen Kriege, welche in Ermangelung eines politischen Bandes die einzelnen Staaten um ihr Gleichgewicht führten, wurden Miethstruppen überlassen, die unter abenteuernden und unzuverlässigen Führern im Laufe der Zeit einen immer elenderen Charakter annahmen. Die Bürger, welche ihre Parteikämpfe in den Städten oft noch mit hartnäckiger

Tapferkeit, mit muthigſter Todesverachtung ausfochten, waren kaum mehr in's Feld zu bringen. Die kriegeriſchen Tugenden der Diſciplin und der Ausdauer waren verloren gegangen. Als gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts die Fremden in Italien einbrachen, war nirgends Einigung und Kraft zum Widerſtande vorhanden. Spanier, Franzoſen und Deutſche ſchlugen ſich auf Italieniſchem Boden um die Herrſchaft, eroberten und verloren bald dieſen bald jenen Theil des Landes, plünderten und verwüſteten mit einer Barbarei, welche an die Zeiten der Völkerwanderung erinnerte.

Machiavelli war 1469 geboren, aus einer alten Florentiniſchen Familie, aber von geringem Vermögen. Seine Jugend fiel in die glänzende Zeit Lorenzo's von Medici, die wie ein Zaubermärchen voll Pracht und Poeſie durch die Erinnerungen Italiens leuchtet. Während dann die auswärtigen Gewitter hereinbrachen, folgten nach Lorenzo's Tode in Florenz die ſtürmiſchen Jahre, in denen Savonarola ſeine theokratiſchen Einrichtungen durchzuführen ſuchte. Machiavelli beſchäftigt ſich wiederholt mit der merkwürdigen und ergreifenden Geſtalt des beredten Mönchs. Er nennt ihn einen großen Mann, obwohl der Erfolg gegen ihn entſchied. Wenn er ihn mit Moſes als dem Stifter der jüdiſchen Theokratie vergleicht, und wenn er die Urſachen ſeines Unterganges erörtert, ſo findet er: der Florentiner Prophet wußte ſich keine phyſiſche Gewalt zu ſchaffen; Savonarola predigte gegen „die Weiſen der Welt", die ſich ſeinen Plänen widerſetzten, Moſes ließ ſie tödten — und erreichte ſein Ziel. Als nach Savonarola's Sturz die ältere republikaniſche Verfaſſung wieder hergeſtellt wurde, begann die ſtaatsmänniſche Thätigkeit Machiavelli's.

Von 1498 bis 1512 bekleidete er verſchiedene Staatsämter, wurde namentlich oft bei diplomatiſchen und militairiſchen Miſſionen gebraucht. Mit Florentiniſchen Geſandtſchaften be-

suchte er den Papst, den Deutschen Kaiser, den Französischen König, mehrere Italienische Republiken und Fürsten, unter letzteren Cesare Borgia. Neben seinen Briefen und Berichten entwarf er besondere Schilderungen der Zustände in Deutschland und Frankreich. Unser Vaterland scheint er sich barbarischer vorgestellt zu haben; er beschreibt mit Erstaunen die Blüthe der süddeutschen Städte, die Kraft und Wohlhabenheit des Bürgerthums. Seine Berichte zeichnen sich durch scharfe Beobachtung der Menschen und Dinge, durch genaue Aufmerksamkeit und klare Darstellung aus, ähnlich den Gesandtschaftsberichten der Venezianer, die durch Ranke eine wesentliche Quelle der neueren Geschichte geworden sind. Im übrigen Europa gab es damals noch keine ausgebildete Diplomatie. Eine Klage wiederholt sich in den Briefen Machiavelli's, die bis auf den heutigen Tag stets in den Correspondenzen der Diplomaten wiederkehrt, sie bekommen nie genug Geld. Für einzelne Begebenheiten jener Zeit, für manche Züge der handelnden Personen sind Machiavelli's Staatsschriften die wichtigsten Zeugnisse. Aber selbstthätig eingegriffen hat er nicht in die großen Geschicke seiner Zeit; dazu befähigte weder seine persönliche, noch die Stellung seiner Vaterstadt. Seine praktische Thätigkeit hätte ihn nicht im Angedenken der Menschen erhalten; die Entfernung von den Staatsgeschäften machte ihn zu einem klassischen Schriftsteller für alle Zeiten. Im Jahre 1512 erfolgte die gewaltsame Restauration der Mediceer. Machiavelli verlor seine Aemter, wurde wegen einer angeblichen Verschwörung gegen den Cardinal Johann von Medici — später Papst Leo X. — in das Gefängniß und auf die Folter gebracht, eine Zeit lang aus der Stadt verbannt. Rührend schildert er seinem Freunde Vettori, wie er auf seinem ärmlichen Landgut lebte, Holz schlagen ließ, in der Verzweiflung der Einsamkeit in das elende Wirthshaus an der Landstraße ging, sich mit Reisenden

zu unterhalten, oder mit Müllern und Fleischern Trictrac zu spielen, und wie er dann in der Beschäftigung mit den Werken des Alterthums wieder zum Leben erwachte. Seine Annäherung an die Medici wurde ihm von einem Theile seiner republikanischen Gesinnungsgenossen als Unbeständigkeit verargt. Er hielt eine dauernde Wiederherstellung der Florentinischen Freiheit für unmöglich, und da er mit anderen Patrioten seiner Zeit ein starkes Fürstenthum als Bedingung für die Einheit und Macht Italiens betrachtete, stellte er die einzelne Republik, der er treu und eifrig gedient, der Errettung des ganzen Vaterlandes von der Fremdherrschaft nach. Uebrigens zeigte er einen unabhängigen, freimüthigen Charakter. Er schmeichelte dem herrschenden Hause nicht in der Geschichte seiner Ahnen, und das Verhältniß zum Papste hinderte ihn nicht, die Gebrechen der Kirche und die Schädigung Italiens durch die weltliche Herrschaft des Papstthums scharf hervorzuheben.[4]) Von den Mediceischen Fürsten und Päpsten wurde er hin und wieder zu Rathe gezogen, auch zur Abfassung der Geschichte von Florenz veranlaßt, wofür er ein Jahrgeld erhielt. Aber sein Wunsch, wieder im Staate thätig zu werden, ward nicht erfüllt. Er pflegte vornehmen jungen Leuten über Kriegskunst und Staatssachen Vorträge zu halten, aus denen zum Theil seine Schriften hervorgingen, und wurde von ihnen unterstützt. 1527 starb er. Mehr als zwei Jahrhunderte nach seinem Tode ist ihm unter den Großen von Florenz in Santa Croce neben Dante und Michel Angelo ein Grabmal errichtet.

Als ein kluger Politiker, als ein hochgebildeter, vielseitiger, geistreicher Mann war er im Leben bekannt. Sein erfolgreichstes Werk, der Fürst, wurde erst nach seinem Tode verbreitet. Er hat Gedichte und Comödien geschrieben; eine von diesen, die Mandragola, verdient eine Stelle neben den besten Lustspielen aller Zeiten. Leo X. ergötzte sich höchlich daran;

für junge Mädchen ist sie freilich nicht geschrieben. Machiavelli folgte in Styl und Charakteristik den Vorbildern des Alterthums, namentlich dem Plautus. In jenem Zeitalter des Wiederauflebens von Literatur und Wissenschaft erwarteten Gelehrte und Dichter allenfalls von gelungenen Nachbildungen der Antike, welche die Nachwelt kaum beachtet, dauernden Ruhm; die eigenthümlichen, wirkungsvollen, unsterblichen Werke waren nur auf die Zwecke des Augenblicks berechnet. Noch Montaigne betrachtet Geist, Weisheit, Styl, Literatur der Alten als unerreichbare Muster, neben denen die Erzeugnisse der eigenen Zeit keinen dauernden Werth beanspruchen können.

In der Florentinischen Geschichte erzählt Machiavelli in lebendig anschaulicher Weise die politischen Geschicke der Stadt während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts. Es ist das erste klassische Geschichtswerk der neueren Zeit, und eines der glänzendsten Muster Italienischer Prosa. Die Erzählung ist ohne Zweifel nicht überall urkundlich genau. Im Style der antiken Geschichtschreibung werden die Einzelheiten ausgeschmückt; die Personen reden nicht, wie sie thatsächlich gesprochen haben, sondern wie sie nach Verhältnissen und Absichten hätten sprechen können. Aber die wesentlichen Züge der Geschichte, Anschauungen und Charakter der Zeit stellen sich in lebensvoller Wahrheit vor die Augen. Das Buch über die Kriegskunst, die einzige politische Schrift, die während seines Lebens gedruckt wurde, wie die überall wiederkehrenden Bemerkungen in seinen übrigen Schriften dringen mit dem höchsten Eifer auf die Bildung einer nationalen Armee, auf strenge Disciplin, sorgfältige Uebung, gute Bewaffnung. Seit den Siegen der Schweizer über die ritterliche Cavallerie der Oesterreicher und Burgunder hatte man erkannt, daß die Stärke der Heere in einem tüchtigen Fußvolk liegt. Auf die Feuerwaffen legte man damals für die offene Feldschlacht noch wenig Gewicht. Längere Zeit nach

Machiavelli meinten noch einzelne militairische Schriftsteller, man werde mit Ausnahme des Festungskrieges ganz wieder davon zurückkommen. Als die besten Truppen galten damals auf der einen Seite die Schweizer oder Deutschen Lanzknechte, auf der anderen die Spanische, von Gonsalvo Cordova „dem großen Capitain" gebildete Infanterie, ähnlich den Römischen Legionen mit Schwert und Schild bewaffnet. Nach diesen Mustern wollte Machiavelli das Italienische National-Heer zur Vertreibung der Fremden bilden.

In den Betrachtungen über die ersten zehn Bücher des Livius werden an Erzählungen aus der Römischen Geschichte politische Untersuchungen geknüpft. Es ist keine zusammenhängende Darstellung der Begebenheiten, noch weniger eine eingehende Würdigung der Grundlagen des Römischen Staates, seiner Einrichtungen und seiner Entwicklung. Wenn von Zuständen, Gesinnung, Charakter des Volkes, von Sitte und Religion gesprochen wird, so geschieht es fast nur, um zu bemerken, wie diese Dinge in der praktischen Politik wirkten. Er unterscheidet scharfsinnig, wie die antiken Religionen in engem Zusammenhang mit dem Staatswesen auf das Handeln gerichtet waren, das Christenthum dagegen mit seinen Lehren der Demuth, des Leidens, der Verachtung menschlicher Dinge grundsätzlich die Gemüther vom Staate abwende und zum beschaulichen Leben führe. Er mahnt auch, mehr auf Einrichtungen zu bauen, als auf einzelne Menschen. Aber das Wesentliche sind Grundsätze, Gesichtspunkte, Rathschläge für das politische Handeln. Diese werden in den einzelnen Ereignissen nachgewiesen; aus ihrer Befolgung, aus ihrem consequenten Festhalten durch die Leiter des Römischen Staates leitet Machiavelli vorzugsweise die dauernden Erfolge der Republik her. In den Discorsi zeichnet er den Weg eines ehrgeizigen Volkes, im Fürsten den

Weg eines ehrgeizigen Mannes. Dies letztere Buch hat eine welthistorische Bedeutung gewonnen.

In beiden Werken tritt uns zunächst ein klarer, kräftiger Geist entgegen, ein gesunder, vorurtheilsfreier Blick, nichts von Schein, Phrase oder Effekthascherei. Sein Verstand und sein Muth schrecken vor keinem Resultat der Untersuchung zurück. Er will sprechen, „wie die Dinge in Wahrheit sind, nicht wie die Menge sie sich einzubilden pflegt." Aus der Beobachtung seiner Zeit und seines Landes geschöpft, entsprechen seine Lehren und Schlüsse allerdings zum Theil nur diesen bestimmten Verhältnissen, und dürfen keineswegs als allgemein gültig hingenommen werden. Aber eine Fülle einzelner Sätze voll Scharfsinn, Weltkenntniß und reicher Erfahrung werden durch die Geschichte aller Zeiten bestätigt, und behaupten für alle Verhältnisse ihre Geltung. Die praktische und theoretsche Staatskunst stehen in vollkommenem Einklang, und seine Vorschriften sind so lebendig und concret gefaßt, daß sie sich vielfach unmittelbar auf die Aufgaben des öffentlichen Lebens anwenden lassen. Seine Ausführungen über Möglichkeit und Gefahr der Neutralität, über Einmischung in den Streit Anderer, über Bedeutung und Werth der Allianzen, über dauernden Gegensatz oder augenblickliche Vereinigung der Interessen sind aus der unwandelbaren Natur der Dinge geschöpft, und verdienen in ihrer schlagenden Fassung, daß die Lenker auswärtiger Politik sie sich gegenwärtig halten. Es waren gewaltsame, wechselvolle Zeiten; nach innen nicht minder wie nach außen bedurfte es sorgfältiger Berechnung der Mittel, umsichtiger Vorbereitung, raschen, entschlossenen Handelns. Dem entsprechen die rücksichtslosen Rathschläge, und nicht wenige derselben haben in großen Krisen der Völkergeschichte ihre Wahrheit bewährt. Sind Härten und Grausamkeiten nöthig, so soll man sie auf einmal verüben, nicht nach und nach, damit nicht Wiederholungen den

Haß erneuern. Die Menschen verschmerzen eher den Tod ihrer Angehörigen, als den Verlust ihrer Güter. Solche Winke, befolgt oder mißachtet, sind für das Schicksal von Staatsstreichen und Revolutionen entscheidend geworden. Es ist auch keineswegs richtig, daß er nur nach dem äußeren Erfolge urtheilte, oder nur die nächsten Ziele in's Auge faßte. Er will die Macht des Staates fest und dauernd gründen, er würdigt die wirthschaftlichen und moralischen Quellen nationaler Kraft, er dringt auf ernste, consequente Durchbildung des Charakters und der Handlungsweise seines Fürsten, und er unterscheidet sehr wohl, welchen Antheil das Glück, und welchen Umsicht, Berechnung und Thatkraft am Erfolge haben. An Soderini schreibt er: man muß das Ende der Dinge beurtheilen, wenn sie gemacht sind, nicht die Mitte, wenn sie gemacht werden. Aber sein Urtheil über menschliche Größe läßt er nicht durch den Ausgang bestimmen. Er nennt ihn ausdrücklich den großen Savonarola, obwohl er gewiß nicht ohne eigene Schuld zu Grunde ging. Und wiederholt hebt er hervor: das Glück beherrscht die eine Hälfte unserer Handlungen, die andere überläßt es uns.

Aber es sind nicht Einzelheiten, welche seinen politischen Schriften ihre wahre Bedeutung gegeben haben. Sie sind nicht systematisch geordnet, nicht in wissenschaftliche Form gebracht, wie etwa ein modernes Lehrbuch der Politik. Das Rhapsodische, Unsystematische derselben wird Manchen enttäuschen, der sie zum ersten Male liest und mit den Ansprüchen heutiger Vollständigkeit oder methodischer Anordnung an sie herantritt. Dennoch haben sie für die wissenschaftliche Betrachtungsweise nicht minder wie für die praktische Staatskunst einen ganz neuen Grund gelegt.

Die Speculationen des Mittelalters über den Staat schöpften, wie die Scholastik überhaupt, aus zwei sehr verschiedenartigen Quellen, aus der Philosophie des Aristoteles und aus der

Theologie der Römischen Kirche. Aus dem Aristoteles entnahmen sie neben einzelnen Betrachtungen vorzugsweise das formale Element, Begriffsbestimmungen und Kategorien, den Rhythmus von Wesen, Bewegung und Zweck. In der eigentlichen Auffassung von Staat und Leben folgten sie der christlichen Lehre, welche die bürgerliche Ordnung und ihre Nothwendigkeit als eine Folge der Sünde ansah. Der antiken Welt galt der Staat als das Höchste, dem Mittelalter war er eine untergeordnete Sache gegen das Reich Gottes. Das theokratische Princip führte die staatlichen Einrichtungen auf unmittelbare Bekundung des göttlichen Willens zurück, der die Herrschaft der Erde einzelnen Völkern oder Fürsten bestimmt hatte; aber ihre wahre Aufgabe war, das Irdische mit dem Ewigen zu versöhnen. Ideal und Leben waren vollständig von einander gelöst. Nach Form und Inhalt mußten die staatsphilosophischen Schriften von Dante und Thomas Aquinas auf einen sehr kleinen Kreis beschränkt bleiben. Die idealen Gesichtspunkte bewegten sich in den Wolken und überließen die Erde der rohesten Praxis.

Machiavelli war völlig frei von aller theologischen oder metaphysischen Scholastik des Mittelalters. Gleich den Italienischen Naturphilosophen und Bacon von Verulam speculirt er selbstständig nach eigenen Grundsätzen, und zwar nach den Regeln der exacten Wissenschaften. Er erbaut sich nicht ein System aus den Dogmen einer Autorität, oder aus willkührlich construirten Begriffen, sondern er zieht seine Schlüsse aus den gegebenen und beobachteten Thatsachen; er untersucht, wie die Dinge wirken, folgert aus gesammelten Erfahrungen seine Sätze, und sucht deren Wahrheit an anderen Beispielen zu erhärten. Zum ersten Mal seit Aristoteles wurden wieder zu den Thatsachen der Geschichte allgemeine Gründe aufgesucht, aus den Erscheinungen auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang derselben geschlossen. Ranke hat in seiner Abhandlung über Machiavelli

an einer Reihe von Stellen seiner Schriften gezeigt, daß er die Politik des Aristoteles kannte, und Sätze derselben theils unmittelbar anwendete, theils nach den veränderten Verhältnissen umgestaltete. Er hält sich nicht mit seinen Vorgängern im Mittelalter an das Formale und Metaphysische des Philosophen, sondern ihn interessiren nur positive Sätze, scharfsinnige Beobachtungen, geistvolle Aussprüche. Er sucht nicht nach dem Woher und Warum, nach letzten Ursachen oder Zwecken; den Staat setzt er als nothwendig voraus, sein Entstehen und Bestehen leitet er, wie später Spinoza und Hobbes, lediglich von der vorhandenen Gewalt ab. Wie der Astronom nicht fragt, woher die erste Bewegung der Materie oder gar die Materie selbst kommt, sondern nur die Gesetze der Bewegung festzustellen sucht, so nimmt Machiavelli den Staat und seine Formen als Thatsachen hin, und sucht aus den gegebenen Ereignissen und Handlungen die beständigen Gesetze zu erschließen, nach denen sie wirken. Das Fernhalten alles Abstracten und Metaphysischen, das ausschließliche Zurückgehen auf das Positive und Thatsächliche verleiht seinen Schriften einen Hauch der Frische und des Lebens, der ihnen durch alle Zeiten ihre Anziehungskraft sichert. Mit dem Zergliedern, Vergleichen und Schließen aus dem, was geschehen und erfahren ist, hat er bahnbrechend die Methode vorgezeichnet, welcher die Naturwissenschaften ihre großen Erfolge verdanken, und zu welcher sich die politischen und moralischen Wissenschaften erst in viel späterer Zeit gewendet haben.

Ohne Zweifel genügt die Ausführung in keiner Weise den fortgeschrittenen wissenschaftlichen Ansprüchen. Die Geschichtskenntniß jener Zeit war äußerst mangelhaft, die Beobachtung einseitig. Es fehlte an allen Hülfsmitteln, um die dauernden Grundlagen des Volkslebens, Culturzustände und staatliche Einrichtungen in Zusammenhang und Wechselwirkung zu würdigen.

Es gab noch keine Philosophie der Geschichte, keine Erkenntniß einer fortschreitenden Entwicklung. Wir vergessen leicht, daß diese jetzt jedem geläufige Annahme erst aus dem vorigen Jahrhundert stammt. Machiavelli nahm mit den Alten mehr einen Kreislauf als einen Fortschritt in den menschlichen Dingen an, wie dies bei der Beobachtung kürzerer Zeiträume natürlich ist. Und gegen die vollendeten Staatsformen, die glänzenden politischen Leistungen der Griechen und Römer war man geneigt, die ganze Gestaltung der späteren Zeit, die weltliche Geschichte des Mittelalters als einen Abfall von der Höhe der alten Welt oder als einen werthlosen Anhang derselben zu betrachten. Die Römische Republik galt als das höchste Vorbild einer Italienischen Politik und politischer Weisheit. Die ausschließliche Berücksichtigung der politischen Geschichte, die Vernachlässigung der übrigen Factoren des Volkslebens führt nothwendig zu einer äußerlichen Auffassung; es wird all zu sehr auf äußere Mittel und Erfolge geachtet. Die tieferen Grundlagen der Begebenheiten werden übersehen. Die Anschauung erstreckt sich nur auf das Alterthum und die Italienischen Kleinstaaten. Bei diesen Schranken werden zu rasch aus einzelnen Beispielen allgemeine Sätze gefolgert, und Regeln, die durch besondere Umstände bedingt sind, als allgemein gültig hingenommen. Aber die Mängel der Ausführung beeinträchtigen nicht die Richtigkeit und die Bedeutung der Methode. Hervorragende Geister zeichnen neue Bahnen vor, deren Vollendung ihrer Zeit nicht möglich ist, und die erst zu großen Erfolgen führen, nachdem zahllose Abwege und Irrwege vergeblich eingeschlagen worden.

Wenn Machiavelli nur die rein politischen Ursachen und Wirkungen in Betracht zieht, Religion, Moral, Bildung, Wohlstand nicht als selbstständige Elemente und Zwecke des Volkslebens, sondern nur als Mittel und Rücksichten der Politik würdigt, so thut er zunächst allerdings dasselbe, was der Phy-

siker oder Chemiker thut, indem er beim Experiment fremdartige Einwirkungen auszuschließen und dadurch die Folgen bestimmter Ursachen rein darzustellen sucht, und was Adam Smith that, indem er bei der wissenschaftlichen Begründung der National-Oekonomie lediglich die wirthschaftlichen Verhältnisse, gelöst von allen anderen menschlichen Bestrebungen, berücksichtigte. Aber diese Ausscheidung der Politik verführt nicht blos zur Rücksichtslosigkeit gegen Recht und Moral, sondern fälscht auch das Resultat der Rechnung, da sich Menschen und Völker einmal nicht ausschließlich als Mittel der Politik behandeln lassen. Er nahm die Politik nicht mehr im Sinne der Griechen als Staatslehre überhaupt, sondern im modernen Sinne als Lehre von den Mitteln, als Staatskunst. Obwohl die Grundlagen und Formen des Staates nicht ganz übergangen werden, schon weil sie auf Mittel und Rücksichten der Politik bestimmend einwirken, so beschäftigt er sich doch eingehend nicht mit der ruhenden Ordnung des Staates, dem Staatsrecht, sondern mit seinem bewegten Leben, der Staatskunst. Diese Scheidung war ein großer wissenschaftlicher Fortschritt. Es ist der Grundgedanke seiner Werke, und das müssen wir bei der Beurtheilung seiner Lehren stets im Auge halten: Politik ist wirksames Handeln. Zwecke und Mittel müssen nach Zeiten und Umständen verschieden sein. Aber die ewige Aufgabe der Politik bleibt, unter den gegebenen Verhältnissen und mit den vorhandenen Mitteln etwas zu erreichen. Eine Politik, die das verkennt, die auf den Erfolg verzichtet, sich auf eine theoretische Propaganda, auf ideale Gesichtspunkte beschränkt, von einer verlorenen Gegenwart an eine künftige Gerechtigkeit appellirt, ist keine Politik mehr. Es mag grausam klingen: il faut casser des oeufs pour faire une omelette — aber kann ein Feldherr anders denken, wenn die Kanonen aufgefahren werden, oder die Colonnen zum Sturme antreten?

In praktischer Beziehung war es vor allem die unbedingte

Richtung auf den Staat als Selbstzweck, was seinen Schriften ihre gewaltige Wirkung verlieh. Erfüllt von den Anschauungen des klassischen Alterthums, wie es zu jener Zeit der Restauration der Wissenschaften zuerst in Italien, dann auch in Deutschland und Frankreich alle Kunst, Literatur und Wissenschaft war, vertrat Machiavelli mit schneidender Schärfe die Staatsgesinnung der alten Welt. Den eigentlichen, tiefsten Unterschied zwischen dem antiken Staat, wo der Einzelne nur als Bestandtheil des Ganzen in Betracht kam und unbedenklich als Mittel für den Staat verwendet ward, und dem modernen Staat, dessen Aufgabe die Förderung der Theilnehmer durch die Gesammtkraft ist, erkannte er noch nicht, indem er das staatliche Leben und Handeln seiner Zeit als eine Fortsetzung des Römischen Wesens betrachtete. Der Gedanke, daß Gesellschaft und Gesetze nicht für das Wohl der Glieder, der Privaten, da seien, sondern daß der Staat, davon gelöst, Selbstzweck und ausschließlicher Gegenstand der Staatskunst sei, war aus dem Alterthum entnommen, konnte aber bei den völlig veränderten Lebensanschauungen der modernen Welt nur in anderer Gestalt wieder aufleben. In den kleinen Republiken Griechenlands und Italiens war das Privatwohl der Bürger wirklich und unmittelbar an Stadt und Staat geknüpft; in den neueren Zeiten gilt das nur von den idealen Interessen; wo die Theilnahme an Nation und Staat erstorben ist, wie das in den absoluten Monarchien großentheils geschah, da kann es dem Einzelnen schließlich gleichgültig sein, von wem regiert wird. War den Griechen der Staat das Höhere, dem der Einzelne völlig untergeordnet ward, so fand der Einzelne seine Befriedigung in dem idealen Antheil an dem Handeln des Staates. Auch das fiel in dem Staate der absoluten Fürstengewalt weg. Endlich waren den Anschauungen des Alterthums die Zwecke des Staats durch dessen Wesen und Begriff gesetzt, er wählte sie nicht beliebig. Nach

Machiavelli's Politik, so dringend er verlangt, daß sie auf die Erhaltung, Vergrößerung, Stärkung des Staates gerichtet werde, kann sich der Inhaber der Staatsgewalt die Zwecke willkührlich setzen. Die Entwicklung der Volkskräfte, das Gedeihen der Nation, die Förderung der Einzelnen durch die Organisation der Gesammtheit wurde erst in viel späterer Zeit als die höchste Aufgabe des Staates anerkannt. Nur die energische Richtung auf den Staat, seine rücksichtslose Geltendmachung gegen die Privatinteressen und Privatgewalten, in welche das Mittelalter das Staatswesen aufgelöst hatte, traf mit der antiken Auffassung zusammen.

In dieser Staatsgesinnung erfolgte der Uebergang aus den Feudalstaaten des Mittelalters in die absolute Monarchie. Der Absolutismus war damals der politische Fortschritt, der sich in allen Ländern Europas vollzog. Machiavelli's Fürst war nach dem Ausdruck Leo's eine Naturlehre der unbeschränkten Fürstenherrschaft. Er vertrat den absolutistischen und nationalen Staat gegen das Kirchenthum und Lehnswesen des absterbenden Mittelalters. Dadurch ist er einer der Begründer der neuen Zeit geworden, gleich den großen Künstlern und Gelehrten des sechszehnten Jahrhunderts, gleich Columbus und Luther. Sein Werk wurde in alle Europäische Sprachen übersetzt, von den größten Fürsten und Staatsmännern studirt, von Carl V. und Richelieu, von Sixtus V. und Heinrich IV. Die Zusammenfassung der modernen Staaten ging von dem Königthum aus, welches den Feudalherrschaften ein Ende machte. Die absolute Monarchie gab dem Staate die Kraft und Einheit, welche der mittelalterliche Lehnsstaat nicht zu gewähren vermochte. Daß der weltgeschichtliche Fortschritt nicht mit Schonung und Gelindigkeit, nicht in den Formen des Rechts vollzogen werden konnte, hat die Geschichte aller Länder bestätigt; und die Staaten, welche diesen Uebergang nicht zu machen vermochten, ver-

fielen wie der Polnische und das Deutsche Reich. Bei den Fürsten concentrirte sich das politische Leben, welches in den Völkern erstarb. Aber wenn die Unterdrückung der alten Mächte, der Kirche und der Lehnsaristokratie, gewaltsam und ohne Rücksicht auf bestehendes Recht erfolgte, so war die neue Staatsgewalt keineswegs unterdrückend gegen die aufstrebenden Interessen der neuen Zeit. Den inneren Stillstand, den conservativen Absolutismus der späteren Zeit predigt Machiavelli nicht, und in diesem Sinne wurde auch von den hervorragenden Herrschern der neuen Ordnung die Gewalt nicht geübt. Freilich läuft jede absolute Gewalt Gefahr, sich selbst zum ausschließlichen Zweck zu werden, und diese Richtung tritt schon bei Machiavelli in gefährlicher Uebertreibung hervor. Er empfiehlt die Sorge für den Wohlstand des Volkes, für Handel und Ackerbau, aber nicht um des Volkes willen, sondern als Quelle der Macht für den Staat, ebenso wie er Consequenz, Sparsamkeit, Gerechtigkeit in der Behandlung des Volkes, rastlose Thätigkeit vom Fürsten nur um seiner eigenen Macht und Sicherheit willen verlangt.

Die rücksichtslosen Rathschläge der inneren Politik waren auf ein Volk berechnet, welches noch der staatlichen Ordnung widerstrebt. In Deutschland, Frankreich und Spanien fand Machiavelli die Regierung einigermaßen gesichert, eine gesetzliche Ordnung begründet. In Italien fehlte sie. Selbst bei Cesare Borgia muß anerkannt werden, daß er, wie später Sixtus V., in einer verwilderten Provinz schnell Ruhe, Ordnung und Sicherheit herstellte. Bei Gesetzen und Einrichtungen überhaupt setzt er die Menschen als böse voraus, und damit rechtfertigt er auch ausdrücklich politische Rathschläge, die er an sich als unsittlich anerkennt.[5]) Diese Begründung des Staates war ihm indessen nicht eigenthümlich; es war seit Augustinus die christliche Auffassung, daß die bürgerliche Ord-

nung eine Folge der Sünde, eine Zwangsanstalt um der Schlechtigkeit willen sei.

Zur Befestigung der Herrschaft und zur Begründung einer nationalen Macht dringt er vor allem und immer wieder auf eine starke und zuverlässige Armee. Die stehenden Heere sind die Hauptmittel des Absolutismus und die Werkzeuge zur Consolidirung der großen Staaten geworden. Mit ihnen hat das starke Königthum an Stelle der Zerspliterung der Nationen in Adelsherrschaften und Städte-Republiken den einheitlichen Staat aufgerichtet. Die Vielheit der Kleinstaaten und der Mangel der militairischen Kraft hatte Italien zur Beute der Fremden gemacht. Als einen vollständigen Staat wollte Machiavelli nur denjenigen anerkennen, der durch seine eigene Macht im Stande, sich gegen jeden Angreifer zu vertheidigen. Ein spannenlanges Fahrzeug ist kein Schiff mehr, sagte Aristoteles. Einheit im Innern und Macht nach außen zu gewinnen, eiferte er gegen das verderbliche System der Mieths- und Hülfstruppen für ein wohl disciplinirtes Volksheer. Ein mächtiger Fürst und eine starke Armee sollten das Land wieder herstellen. In diesem Sinne scheint Machiavelli anfänglich seine patriotischen Hoffnungen an Cesare Borgia geknüpft zu haben. Mit dem Fürsten wendete er sich an den Beherrscher von Florenz. In dem ergreifenden Schlußwort ruft er ihn mit beredten Worten auf, die Noth des Vaterlandes zu enden, das Joch der Fremden zu brechen, durch die Wiedergeburt Italiens ewigen Ruhm zu gewinnen.[6]) Und das war kein vereinzeltes oder beiläufiges Wort; durch alle seine Werke kehrt der Gedanke wieder, mit einer energischen, muthigen, rücksichtslosen Politik das Vaterland zu befreien, es zu Macht und Ansehen unter den Nationen zu erheben.

Mehr als dreihundert Jahre sind verflossen, ehe sich die Träume Machiavelli's für sein Land verwirklicht haben, und

das letzte Hinderniß der nationalen Einigung ist der Staat des Papstes geblieben, von dem er sagte, daß derselbe stets zu schwach gewesen, um selbst die Einheit herzustellen, aber stark genug, um die Herstellung der Einheit durch Andere zu hindern. Im Jahre 1827 schrieb Macaulay: mit größerer Ehrfurcht werde man dem Grabe Machiavelli's nahen, wenn das Ziel seines Strebens erreicht sein werde. Freilich als 1848 die Schlachtrufe der Freiheit in den Straßen der Italienischen Städte erschallten, als die neuen Procida und Rienzi sich erhoben, da sprach Macaulay von einem Geschlechte der Hunnen, welches in der Dunkelheit neben den Palästen der Civilisation aufgewachsen. Jetzt ist das Ziel gesichert. Der nationale Staat entwickelt sich in Italien wie in Deutschland. Nicht ohne Bewunderung kann man die tiefen, durch den Verlauf der Jahrhunderte bestätigten Wahrheiten lesen, welche der große Italiener ausgesprochen.

Die politischen und sittlichen Anschauungen sind seitdem andere geworden. Keine Politik darf offen die Gebote des Rechts und der Sitte verläugnen. Der Gedanke, daß Staat und Regierung um der Völker willen da sind, daß kein Mensch und kein Volk als bloßes Mittel zu fremden Zwecken behandelt werden darf, dieser große Fortschritt gegen die alte Zeit ist Gemeingut der civilisirten Nationen geworden. Aber man darf von Niemandem fordern, daß er ganz außer und über seiner Zeit stehe. Und wenn er vor Anderen gefehlt — einer unserer vaterländischen Dichter läßt den sterbenden Helden sagen:

Wohl wiegt das Eine vieles And're auf,
Sie achten d'rauf,
Das ist um deines Vaterlandes Noth
Der Heldentod.

Auch Machiavelli's Sünden mögen wir als gesühnt betrachten durch das hochsinnige Streben für die Größe und das Ansehen seines Volkes.

Anlagen.

1. Italien und das Papſtthum.

Aus den Discorſi, Buch I. Kap. 12.

Weil Einige der Meinung ſind, daß das Heil Italiens an die Römiſche Kirche geknüpft ſei, will ich dagegen einige Gründe anführen, die meines Erachtens unwiderleglich ſind.

Durch die argen Beiſpiele des Römiſchen Hofes iſt dieſes Land von aller Frömmigkeit und Religion abgekommen, und das zieht endloſe Unordnungen und Störungen nach ſich. Denn wo wirkliche Religion vorhanden iſt, darf man alles Gute vorausſetzen, und wo es daran fehlt, muß man das Gegentheil erwarten. Der Kirche und der Geiſtlichkeit haben wir es zunächſt zu verdanken, daß wir gottlos und verderbt ſind, aber auch noch ein wichtigeres, was die Urſache unſeres Unterganges iſt, nämlich daß die Kirche unſer Land beſtändig in Uneinigkeit erhalten hat und noch erhält. Kein Land wird jemals einig und glücklich ſein, wenn es nicht ungetrennt unter die Herrſchaft einer Republik oder eines Fürſten kommt, wie es in Frankreich und Spanien geſchehen iſt. Daß es aber mit Italien nicht dahin gekommen, daß es nicht zu einer Republik oder unter einem Fürſten geeinigt iſt, daran trägt allein die Kirche die Schuld. Denn obwohl ſie hier ihren Sitz gehabt und ein weltliches Regiment geführt hat, ſo war ſie doch nie mächtig und unternehmend genug, um ganz Italien zu erobern, oder ſich zum Herrn desſelben zu machen; ſobald ſie aber den Verluſt ihrer weltlichen Herrſchaft beſorgte, war ſie ſtark genug, andere Mächte zu ihrer Vertheidigung gegen denjenigen herbeizurufen, deſſen Macht in Italien ihr zu hoch anzuwachſen ſchien, wie dies viele Beiſpiele der Geſchichte bezeugen.

Zu unſeren Zeiten entriß ſie mit Frankreichs Hülfe die Macht den Venezianern und vertrieb darauf mit Hülfe der

Schweizer wieder die Franzosen. Da die Kirche nie mächtig genug war, ihre Herrschaft über ganz Italien auszudehnen, und da sie dies niemals einem Anderen erlauben wollte, hat sie es verschuldet, daß Italien nie unter ein Haupt gekommen, sondern immer unter viele Fürsten und Herren vertheilt geblieben ist. Dadurch ist es so uneinig und schwach geworden, daß es nicht nur großen Mächten, sondern fast einem jeden, der es angreifen will, zur Beute wird. Das haben wir der Kirche und keiner anderen Ursache zu danken.

Um die Wahrheit des Angeführten erfahrungsmäßig darzuthun, müßte man die Macht haben, den Römischen Hof mit allem Ansehn, welches er in Italien besitzt, unter die Schweizer zu verlegen, als das einzige Volk unserer Zeit, welches in Religion und militairischen Einrichtungen nach Art der Alten lebt; dann würde man sehen, wie die bösen Sitten dieses Hofes dort in kurzer Frist mehr Unheil anrichten würden, als es bei irgend einem anderen Ereigniß denkbar wäre.

---

2. Ueber das Worthalten der Fürsten.

Aus dem 18. Kapitel des Principe.

Jeder weiß, wie löblich es an einem Fürsten ist, sein Wort zu halten, offen und ehrlich zu handeln. Aber die Erfahrung dieser Zeiten lehrt, daß nur die Fürsten große Dinge ausgerichtet haben, welche wenig aus ihrem Worte machten und Andere zu täuschen wußten, daß dagegen diejenigen, welche immer loyal handeln wollten, sich schließlich schlecht befunden haben.

Es giebt zwei Arten zu kämpfen, die eine mit dem Gesetz, die andre mit der Gewalt. Die erste ist die der Menschen, die andere die der Thiere. Aber da die erste oft nicht aus-

reicht, muß man auf die zweite recurriren. Die Fürſten müſſen daher die Beſtie zu ſpielen wiſſen wie den Menſchen. Das ſtellten die Alten figürlich dar, wenn ſie den Achill und andere Fürſten vom Centauren Chiron erziehen ließen, um anzudeuten, daß die Schüler gleich dem Lehrer beide Naturen vereinigen müßten.

Wenn nun der Fürſt nöthig hat, die Beſtie hervorzukehren, muß er bald den Fuchs und bald den Löwen anziehen. Er muß Fuchs ſein, um die Netze zu meiden, und Löwe, um die Wölfe zu ſchrecken. Das verſtehen die nicht, welche nur den Löwen ſpielen wollen. Ein kluger Fürſt muß nicht ſein Wort halten, wenn das ihm zum Schaden gereichte, und wenn die Gelegenheit, die es ihn geben machte, nicht mehr vorhanden iſt.

Dieſer Grundſatz würde ſchlecht ſein, wenn alle Menſchen gut wären; aber da ſie böſe ſind und ihr Wort nicht halten, mußt du es auch nicht halten, und du wirſt immer einen Vorwand finden, um das Nichthalten zu beſchönigen. Ich könnte tauſend neue Beiſpiele anführen und zeigen, wie viele Verſprechungen, wie viele Verträge treulos gebrochen ſind, und wie es dem Fürſten, der am beſten den Fuchs machte, am beſten gelungen iſt. Aber man muß dieſen Fuchsgeiſt gut zu verbergen wiſſen, und das gelingt auch; denn die Menſchen ſind ſo einfach und ſo gewöhnt, den Umſtänden zu weichen, daß derjenige, welcher betrügen will, immer jemanden findet, der ſich betrügen läßt.

Von neueren Beiſpielen darf ich nur den Papſt Alexander VI. nicht übergehen. Er betrog immer. Nie wußte ein Menſch beſſer zu überreden; nie verſprach einer mit größeren Eiden, nie hielt einer weniger ſein Wort, und doch gelang es ihm immer, zu betrügen; ſo gut verſtand er es, die Menſchen an der rechten Stelle zu faſſen.

Es ist nicht nöthig, daß ein Fürst alle die Eigenschaften habe, von denen ich früher gesprochen, aber er muß scheinen sie zu haben. Ich wage sogar zu behaupten, daß ihr Besitz ebenso gefährlich werden könnte, wie ihr Schein nützlich. Du mußt milde, treu, ritterlich, unbestechlich, religiös scheinen; aber du mußt Herr über dich selbst sein und nöthigenfalls das Gegentheil thun können. In der That, ein Fürst und namentlich ein neuer Fürst kann nicht Alles üben, was die Menschen als gut erscheinen läßt. Oft nöthigen ihn die Bedürfnisse des Staats, Treu und Glauben zu verletzen, gegen Dankbarkeit, Menschlichkeit und Religion zu handeln. Er muß seinen Geist zu wenden wissen, je nachdem die Winde des Glückes wehen; er muß im Guten beharren, so lange es geht, aber ohne Schwanken das Böse thun, wenn es sein muß.

Jeder sieht, was du scheinst, aber fast Niemand weiß, was du bist; und die kleine Zahl wagt nicht der Menge zu widersprechen, welcher noch dazu die Majestät des Staates als Schild dient. Bei den Handlungen der Fürsten, gegen die man keinen Richter anrufen kann, sieht man nur auf den Ausgang. Der Fürst hat seinen Staat zu erhalten, und jedes Mittel, dessen er sich dazu bedient, wird gut gefunden, und jeder wird ihn loben. Denn die Menge hält sich an den Schein und urtheilt nach dem Erfolg. Nun giebt es in der Welt fast nur die Menge, und die kleine Zahl kommt nur zur Geltung, wenn die Menge nicht weiß, wie sie sich entscheiden soll.

Ein Fürst unserer Tage, den es nicht rathsam wäre zu nennen[7]), predigt uns nur Frieden und Redlichkeit; aber wenn er selbst Wort und Frieden gehalten hätte, würde er wiederholt seinen Ruf und seine Staaten verloren haben.

3. Die Mahnung an Lorenzo Medici.

Aus dem letzten Kapitel des Principe.

Wenn ich an meinem Geiſte vorübergehen laſſe, was ich in den vorſtehenden Kapiteln geſagt, und wenn ich erwäge, ob die gegenwärtige Lage einem Fürſten günſtig ſein möchte, der zu ſeinem Ruhme und zum Heile der Nation eine neue Form der Herrſchaft in Italien begründen wollte, ſo finde ich ſo viele glückliche Umſtände für ein ſolches Unternehmen, daß ich nicht weiß, ob jemals eine geeignetere Zeit für die Ausführung eintreten könnte.

Mußte das Volk Iſrael in Aegypten geknechtet ſein, um den Werth des Moſes zu erkennen, mußten die Perſer durch die Meder unterdrückt werden, um dem Muthe des Cyrus zu folgen, mußten die Athener elend und zerſtreut leben, um die Größe des Theſeus zu würdigen, ſo mußte heutigen Tages Italien, um die Gewalt eines Italieniſchen Geiſtes zu empfinden, elend ſein wie die Iſraeliten, mißhandelt wie die Perſer, zertheilt wie die Athener; es mußte ohne Führer und ohne Geſetz ſein, verachtet, zerriſſen, geplündert und geknechtet durch die Fremden.

Wohl iſt von Zeit zu Zeit ein großer Muth erſtanden, den man von Gott geſendet glaubte, um das Vaterland zu befreien, aber ſtets hat das Glück ihn verlaſſen in der Mitte ſeiner Bahn. Nur noch einen Hauch des Lebens hat Italien. Es harrt, daß Einer komme, der den Leiden der Lombardei, Neapels und Toscanas ein Ziel ſetze, der ſeine Wunden verbinde und ſeine Krankheit heile. Es fleht zu Gott, daß er ihm Jemanden ſende, der das unerträgliche Joch der Fremden breche. Es iſt bereit, der Fahne zu folgen, wenn ein Held ſie entfaltet.

Aber auf Niemanden können wir zählen, als auf Ihr erhabenes Haus. Im Beſitze des päpſtlichen Stuhls, ſichtbarlich

von Gott erhoben, kann es sich mit seiner Weisheit und seinem Glück an die Spitze der glorreichen Unternehmung stellen. Es wird gelingen, wenn Sie den großen Beispielen der Vorzeit folgen. Wohl waren die, von denen ich gesprochen, außerordentliche und bewunderungswürdige Menschen, aber es waren doch nur Menschen, und keiner von ihnen hatte ein schöneres Ziel. Ihre Sache war nicht besser als die unsrige, und Gott hat nicht mehr für sie gethan, als er für uns thun wird. Denn nur Gerechtigkeit ist hier. Gerecht ist jeder Krieg, der nothwendig ist, und Barmherzigkeit ist es, die Waffen für ein Volk zu ergreifen, dem kein anderes Heil gegeben. Alles stimmt zu unserem Ziele. Es giebt keine großen Schwierigkeiten, wo ein großer Sinn ersteht. Folgen wir den großen Vorbildern auf ihren Bahnen. Ungewöhnliche Zeichen sind gesehen worden: das Meer hat sich geöffnet, die Wolke hat den Weg gezeigt, der Felsen hat Wasser gegeben, Manna ist vom Himmel gefallen. Alles wartet Ihrer Erhebung. Wir haben das Uebrige zu thun. Denn Gott thut nicht Alles, er läßt uns den freien Willen und den Theil des Ruhmes, welcher uns gehört.

Es ist nicht wunderbar, daß keiner der Italiener, deren ich in diesem Werke gedacht, zu thun vermochte, was wir von Ihrem erhabenen Hause erwarten. Wenn Italien unglücklich in seinen Kriegen gewesen, wenn die kriegerischen Tugenden ausgestorben schienen, so kam es daher, weil die alten Methoden des Krieges nicht mehr zeitgemäß waren, und weil Niemand neue zu ersinnen wußte.

Nichts gereicht einem Manne, der um die Herrschaft ringt, zu höherem Ruhme, als neue Gesetze zu geben, als eine neue Ordnung zu gründen, in der sich großartige Gedanken offenbaren. Der Stoff ist in Italien vorhanden, um die nothwendige Form zu empfangen. Nicht die Glieder mangeln der Tüchtigkeit, sondern die Häupter. Das bezeugen die Zweikämpfe

und die Einzelgefechte, in denen Niemand ſtärker und geſchickter iſt als die Italiener. Aber in den Heeren richten ſie nichts aus. Das iſt der Mangel an Zucht und die Schwäche der Führnng. Die ihr Handwerk verſtehen, wollen nicht gehorchen; keiner will dem anderen weichen, ſo groß ſein Verdienſt ſein mag, und jeder wähnt die Sache am beſten zu wiſſen. Daher haben die Italieniſchen Waffen in allen Kriegen der letzten zwanzig Jahre nichts geleiſtet, daher rühren unſere Niederlagen.

Wenn das Haus Medici den Bahnen der großen Männer folgen will, die ihr Vaterland von der Fremdherrſchaft befreit haben, ſo gilt es vor allem, als Grundlage aller Unternehmungen eine eigene Armee zu ſchaffen, ein nationales Heer, welches den Fremden widerſtehen kann.[8])

Die Sache iſt nicht hoffnungslos. Wir müſſen die Gelegenheit ergreifen. Es iſt Zeit, daß Italien nach ſo langen Leiden ſeinen Befreier erblicke. Mit welcher Dankbarkeit, mit welcher Verehrung würde er in allen Provinzen empfangen werden, die von dem Strom der fremden Waffen überſchwemmt waren, die ſeit langen Jahren nur Rache athmen! Welche Stadt könnte ihm die Thore ſchließen? welche Landſchaft ihm den Gehorſam verweigern? Keine Nebenbuhlerſchaft brauchte er zu überwinden. Kein Italiener würde zaudern, ihm zu huldigen. Jeder iſt müde dieſer Herrſchaft der Barbaren. Möge denn Ihr erhabenes Haus dieſe heilige Sache in die Hand nehmen mit allen Hoffnungen, welche das Gelingen eines gerechten Unternehmens begleiten, daß unſere Nation wieder erblühe unter Ihrem Banner, daß wir unter Ihrer Führung in Wahrheit mit Petrarca ſagen mögen: zum Schwerte greift Gerechtigkeit gegen die Wuth, und kurz wird der Kampf ſein; noch iſt die alte Tapferkeit nicht erſtorben in Italiſchen Herzen.[9])

Anmerkungen.

[1]) Theile und herrsche — Handle und entschuldige — Mögen sie hassen, wenn sie nur fürchten.

[2]) Nil injustum quod fructuosum.

[3]) Heiliger Machiavelli, bete für uns.

[4]) Ein Beispiel solcher Ausführungen giebt die Anlage 1.

[5]) Vergleiche die Anlage 2.

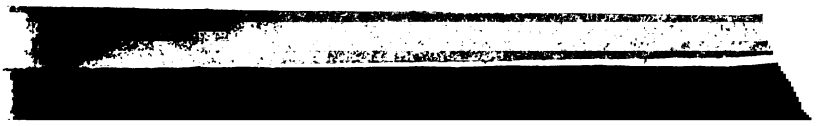
[6]) Siehe die Anlage 3.

[7]) Er meint Ferdinand den Katholischen.

[8]) Hier folgt eine Ausführung über die damaligen Heere und Gefechtsweisen.

[9]) Virtù contra 'l furore
Prendra l'arme, e sia il combatter corto,
Che l'antico valore
Nell' Italici cuor non è ancor morto.

Druck von Gebr. Unger (Th. Grimm & F. Maaß), Berlin, Friedrichsstraße 24.



Die Philosophie Fichte's

und

die Bedeutung des deutschen Volksgeistes.

Festrede

gehalten bei der am 19. Mai 1862 von der Philosophischen Gesellschaft und dem Wissenschaftlichen Kunstverein im Arnim'schen Saale veranstalteten Fichtefeier

von

F. Lassalle.

Zweite Auflage.

Leipzig.
Verlag von Julius Röthing.
1873.

In Commission bei W. Bracke jr. in Braunschweig.

UNIV. OF
CALIFORNIA

UNIV. OF CALIFORNIA

Hochgeehrte Versammlung!

Es ist mir von Seiten des Comité's dieser Gesellschaft der Auftrag geworden, die Gedenkrede an dem heutigen Feste zu halten, durch welches wir die Geburt und die Wirksamkeit eines der gewaltigsten deutschen Geister feiern.

Diese Aufgabe scheint zunächst verschiedenartiger Auffassung fähig. Wird auf die hohe Erleuchtung der Versammlung gesehen, vor welcher ich zu reden die Ehre habe, so erscheint das genaueste, streng wissenschaftliche Eingehen auf die einzelnen Leistungen und Verdienste Fichte's thunlich.

Wird dagegen auf die Kürze der Zeit gesehen, welche selbst bei reichlichster Bemessung dieser Erinnerungsrede gegönnt werden kann, so gestaltet sich diese Aufgabe schon bei Weitem schwieriger. Denn sie gestaltet dann schon um dieser erforderlichen relativen Kürze willen dahin: mit Beibehaltung strengster Wissenschaftlichkeit, ja mit einer gewissen Potenzirung derselben den innersten Kern aufzusuchen, gleichsam den Geist des Geistes, aus welchem alle diese einzelnen Leistungen und Verdienste hervorgeflossen sind, dieselben daher nicht nach der Mannigfaltigkeit ihrer Seiten und dem Reichthum ihres einzelnen Inhalts zu betrachten, nach welchem sie ohnehin als bekannt vorausgesetzt werden müssen; sondern unsere Aufgabe würde hiernach gerade die sein, den Reichthum dieser Vereinzelung auf jenes Eine und zu Grunde Liegende zurückzuführen, welches sie als ihre innere Thätigkeit aus sich herausgesetzt hat.

So hat sich uns die Aufgabe bis jetzt bestimmt durch eine blos äußerliche Reflexion, durch Rücksicht auf die Kürze der Zeit.

Aber dasselbe Resultat tritt auch sofort hervor, wenn wir den Blick auf die innere Forderung richten, daß diese Feier, wenn sie eine angemessene und würdige sein soll, eben eine ihrem Object, d. h. also dem Geist Fichte's angemessene und ihn zur Erscheinung bringende sein muß. Der Geist Fichte's selbst muß heute hier zur Erscheinung kommen. Er muß eintreten nicht nur in diesen Saal, sondern, wenn mir diese Macht gegeben ist, einziehen in Ihre Gedanken und Ihre gesammte Persönlichkeit durchdringen. Durch diesen Zweck

ist aber nicht nur ausgeschlossen von unserer Betrachtung sein Leben und alles Vergängliche an ihm, sondern auch die Aufrollung seiner einzelnen wissenschaftlichen Thaten als solcher, obgleich auch diese mit vollem Recht als unvergängliche bezeichnet werden müssen. Denn es ist mit den theoretischen Leistungen nicht anders als mit der Aufeinanderfolge praktischer Thaten, die ein Leben zusammensetzen. Durch diese ganze Reihe von Einzelnheiten geht hindurch Ein stilles und stummes Gesetz, sich austönend in diesen Schwingungen und Aeußerungen, aber in keiner einzelnen und auch nicht in der äußern Allheit derselben, sich als Gesetz und in der einfachen Einheit und Innerlichkeit eines solchen zur Darstellung bringend. Auch in der Totalität dieser Aeußerungen wird nur angeschaut und empfunden die in die Vielheit dieser Klänge ausgegossene Wirkung dieses Gesetzes. Aber ein Anderes ist die Betrachtung oder Empfindung dieser als ein sinnliches Nacheinander auftretenden Aeußerungen und Töne, und ein Anderes ist die denkende Zurücknahme derselben in die innere einfache Einheit, aus der sie mit Nothwendigkeit entsprungen.

Diese wird in dem Unvergänglichen wieder in einem noch höheren Sinne das Unvergängliche bilden, und erst diese auf das in den geistigen Leistungen Fichte's wirkende stumme Gesetz, auf den Geist seines Geistes, wie ich vorhin sagte, zurückgehende Betrachtung wird eine Fichte angemessene und ihn selbst in der einfachen Einheit und Innerlichkeit seines Geistes zur Erscheinung bringende sein können.

Eine ganz andere Gestalt scheint dagegen wieder unsere Aufgabe zu empfangen, wenn wir erwägen, daß sich hier Männer aus allen Berufszweigen zusammengefunden: daß hierin schon sinnfällig hervortritt, wie wir heute nicht ein bloßes philosophisches Berufs- und Gelehrtenfest, sondern ein die ganze Nation berührendes Fest begehen. Und gewiß sind Sie Alle auch bereits mit der Empfindung hergekommen, daß wir hier einen für die gesammte Entwickelung der Nation wichtigen Tag, daß wir ein Nationalfest und also auch in einer dem entsprechenden Weise zu feiern haben. Sollte aber, m. H., überhaupt, und trotz der strengen Wissenschaftlichkeit dieses großen Mannes und seiner nicht der gesammten Nation zugänglichen philosophischen Tiefe, ein Unterschied bestehen können zwischen einer Feier des Tages im eigenen wissenschaftlichen Geiste des Philosophen Fichte und einer Feier desselben im nationalen Sinne und als nationales Fest?

Was ist es, das einen Mann zum großen Manne macht? Nur dies Eine: daß er den Geist der Nation, welcher er angehört, in sich wie in einen Brennpunkt zusammenfaßt und ihn eben durch diese Zusammenfassung irgendwo zum reinsten Ausdruck und zur Fortentwickelung bringt; daß also der nationale Geist selbst in diesem Manne irgendwo seine deutlichste, in eine bestimmte Individualität gegossene Sichtbarmachung und Bethätigung seiner selbst vollbringt. Eine Nation würde hiernach einen großen Mann gar nicht anders feiern kön-

nen, als indem sie ihren eigenen nationalen Geist feiert, den sichtbaren Ausdruck und Entwickelungsdruck feiert, dem sich der nationale Geist in und durch diesen seinen Träger gegeben hat. Jede Feier eines großen Mannes würde so, bewußt oder unbewußt, immer nur in einer Selbstfeierung des nationalen Geistes seitens dieser Nation bestehen.

Ja, m. H., es ist ein im strengsten Geiste Fichte's gedachter Gedanke, daß eine Nation überhaupt nichts anderes feiern kann, als ihren eigenen Geist! Alles Andere kann eine Nation nur feiern wollen und äußerliche Veranstaltungen dazu treffen, auch Festmahle und Reden halten. Eine wirkliche Feier aber ist, wie jeder Cultusact, nur eine Sichselbstfeierung des öffentlichen Geistes dieses Volkes. — Die bewußte nationale Feier würde also darin bestehen, daß eine Nation sich darüber zur Klarheit bringt, inwiefern es gerade ihr Geist war, der in dem allgemein menschheitlichen Geiste dieses Individuums diese Productionen hervorrief und welche höhere Stufe des Daseins sie durch diesen ihren Träger erstiegen hat. Indem aber eine Nation sich zur Klarheit bringt, inwiefern gerade ihr Geist das Wirkende in dem Geiste jenes Individuums und das innere Gesetz in seinen Leistungen war, ist damit zugleich das erreicht, was wir früher als die Forderung einer dem Geiste Fichte's angemessenen Feier gefunden haben: daß es sich nämlich darum handle, ihn nicht nach seinen einzelnen Leistungen, sondern nach dem treibenden einfachen Gesetze derselben zu betrachten und so den Geist seines Geistes zur Erscheinung zu bringen. — Die bewußte nationale Feier zeigt sich also als die wahrhafte Synthesis, als die höhere Vereinigung der specialistisch-wissenschaftlichen und der vulgär oder unbewußten nationalen Feier; sie wird so die philosophische Feier sein.

Von allen Seiten rechtfertigt sich näher die Aufgabe der Feier, welche sich uns als die allein richtige ergeben hat.

In dem formellen Begriff der Feier selbst begrenzen und vereinigen sich somit zwei Vorstellungen: Ruhe und Thätigkeit. Feier ist Ruhe; es soll ausgeruht werden von den Beschäftigungen des täglichen Lebens und Strebens. Feier ist aber auch Thätigkeit, schließt diese Vorstellung in sich ein, und ohne irgend welche durch den Inhalt der Feier näher bestimmte Thätigkeit wäre Feier nicht denkbar. Bei der nationalen Feier werden somit Ruhe wie Thätigkeit durch den Begriff des Nationalen näher bestimmt sein. — In unserer Alltagsthätigkeit ist das nationale Leben in uns in dem Processe seines rastlosen Weiterstrebens begriffen. Auch der Gelehrte, auch der Denker ist dem Einzelnen hingegeben und in dieses vertieft und kann keineswegs in dieser Thätigkeit das hineinschauende Bewußtsein auf das in ihm selbst thätige nationale Prinzip fortgesetzt festhalten. Die Versenkung in das Einzelne ist vielmehr die Bedingung aller Leistung. Dieser weiterstrebende Prozeß des nationalen Lebens soll in der Feier um ihrer Ruhe willen zum Stehen kommen. Aber um der Thätig-

keit willen, welche in dem Begriff aller Feier liegt, soll diese Ruhe des nationalen Lebens zugleich eine Thätigkeit desselben in uns sein, und zwar sollen beide, Ruhe und Thätigkeit, auch nicht weder der Zeit noch dem Gegenstande nach auseinanderfallen, sondern ungetrennt und in Einem soll diese Ruhe in Thätigkeit, diese Thätigkeit in Ruhe bestehen. Daß also der Prozeß des nationalen Lebens wie ich sagte zum Stehen kommt, soll selbst wieder durch eine andere Thätigkeit des nationalen Lebens in uns gesetzt werden, und diese Thätigkeit des nationalen Lebens soll in einer aus dem Weiterfließen dieses Stromes zurückgezogenen Ruhe bestehen. Die Synthesis dieses Widerspruches ist somit keine andere, als die in sich selbst hinein- und zurückschauende Selbstbetrachtung des nationalen Lebens, welche ruhend von dem Weiterstreben desselben und mit in sich gekehrtem Auge sich das Selbstverständniß seiner Entwickelung und das Gesetz seines Waltens aufschließt.

Diese Verständigung des deutschen Geistes mit sich selbst, mit welcher Nothwendigkeit gerade aus *seinem* nationalen Prinzip Fichte hervorgeht, welche höhere Stufe dasselbe in ihm erreicht, zu welcher weiteren Entwickelung er hierdurch wieder den Grund legt, und wie er in dieser heute noch, nicht gestorben, in uns fortlebt — diese Selbstverständigung wird also, wie sich übereinstimmend als Forderung einer Fichte angemessenen Feier, als Forderung eines Nationalfestes und als Forderung des Begriffs der Feier überhaupt bestimmt hat, unsere nothwendige Aufgabe bei der heutigen Feier sein.

Indem wir uns dieser Aufgabe unterziehen, haben wir uns nicht einer willkürlichen Auffassung derselben hingegeben, welche so und auch anders hätte ausfallen können. Sondern es hat sich uns *diese* Aufgabe bestimmt, als die schlechthin nothwendige Aufgabe dieses Tages, die sich gar nicht anders bestimmen konnte, als wie sie sich uns eben bestimmt hat.

Wenn ich mit dieser Genauigkeit bei der Bestimmung der nothwendigen Auffassung der Aufgabe zu Werke gegangen, so geschah dies nicht nur, weil in der gründlich und nothwendig bestimmten Aufgabe immer die Hälfte ihrer Lösung besteht, auch nicht nur, weil dies eben der unterscheidende Charakter alles philosophischen Denkens ist, nicht frischweg mit der Lösung der Aufgabe, sondern mit der Untersuchung und Bestimmung der Aufgabe selbst zu beginnen und aus ihr mit Nothwendigkeit die Lösung abzuleiten — es geschah vielmehr besonders auch deshalb, um mit dem eignen Geiste Fichte's zu verfahren. Denn wie so Kundigen, wie Ihnen, lange deutlich gewesen sein wird, war diese Untersuchung der Aufgabe nichts Anderes, als ein nicht untreues Bild der Methode, in der sich das eigene Denken Fichte's bewegt und der langsamen Gründlichkeit, mit der es vorschreitet, vor jedem Schritt das Prinzip des Schreitens selbst untersuchend. Und es ziemt sich uns heute, m. H., in seiner Tracht und Gewandung einherzugehen und seine Farben zu tragen. — Werfen wir also, um

uns jenes Zusammenhanges bewußt zu werden, einen Blick auf das Charakteristische in der Lage der Dinge, welche in der Mitte des vorigen Jahrhunderts stattfindet, so ist diese gemeinschaftlich in Deutschland wie Frankreich folgende:

Es existirt eine Wirklichkeit, welche statt eine Gegenwart im philosophischen Sinne, d. h. ein Ausfluß und eine lebendige Bethätigung des allgemeinen Selbstbewußtseins zu sein, nach allen Seiten hin das versteinerte Produkt vergangener Jahrhunderte bildet. Hergebrachte, in den Verhältnissen einer fernen Vergangenheit wurzelnde Formen und Dogmen beherrschen alle Gebiete des öffentlichen Geistes, sind in Staat, Religion, Kunst und bürgerlichem Leben die allein gültigen Normen, welchen sich das Selbstbewußtsein zu unterwerfen hat, ohne sich im Geringsten in ihnen bewährt und bejaht zu finden. Es wäre ein Irrthum, zu glauben, daß die Philosophie ein Privilegium habe, sich einem solchen Zustand des öffentlichen Geistes entziehen zu können. Hätte sie ein solches, so müßte sie selbst ein dem Geiste Entnommenes, Ungeistiges sein, statt nur die tiefste Innerlichkeit des geistigen Lebens einer jeden Epoche, ihren höchsten Gedankenausdruck, zu bilden.

Die Philosophie jener Epoche spiegelt also ihrerseits den geschilderten Zustand vollkommen zurück in dem Empirismus, der Erfahrungsphilosophie, die besonders von England her und durch Locke sich Eingang verschafft hatte. Im Empirismus wird die Wahrheit zur Wahrnehmung und Erfahrung. Ein angeblich Wirkliches und Objectives ist, und ist außerhalb des Bewußtseins, in der Außenwelt und ihm gegenüberstehend. Das Bewußtsein selbst ist hier nur die tabula rasa, auf welche das Wirkliche seine Charaktere einzeichnet, das selbstlose Wachs, welches von der gegenständlichen Außenwelt ihrem Eindruck unterworfen wird, und die selbstlose Aufnahme dieses Drucks und Eindrucks soll die Wahrheit sein. — Der geschilderte Zustand der Dinge war, wie bereits bemerkt, gemeinsam in Deutschland und Frankreich. Aber gerade die verschiedene, entgegengesetzte und dennoch in ihrem tiefsten Innern identische Weise, in welcher sich beide Nationen zu diesem Zustande verhalten, ist im höchsten Grade Aufschluß gebend über den in seinem Entwickelungsgang ebenso entgegengesetzten, als wiederum tief identischen Geist dieser beiden großen Nationen; diese entgegengesetzte und dennoch innerlich identische Weise wird daher auch den geeignetsten Schlüssel zur Selbstverständigung bieten über das eigenthümliche Entwickelungsgesetz, welches dem deutschen Geiste als sein Loos gefallen ist. Beides, m. H., Gegensatz wie Identität, ist zunächst in eine kurze Formel zusammengefaßt, aber noch durchaus nicht nach seiner wirklichen Bedeutung entwickelt, wenn wir sagen, daß die Franzosen das Volk des praktischen Idealismus, die Deutschen das Volk des theoretischen Idealismus sind.

Schon das Kind, m. H., steht unter dem Drange des praktischen Idealismus. Indem es die Gegenstände zerbricht, giebt es sich in

diesem Akte das Gefühl und die Gewißheit seines subjectiven Selbst und dessen überlegener negirender Kraft. — Dieser zerbrechende praktische Idealismus ist es, den Frankreich gegen jene versteinerte Wirklichkeit herauskehrt und dadurch die gewaltige Umwälzung des vorigen Jahrhunderts vollzieht. — Anders der deutsche Geist. Nicht überheben, m. H., wollen wir uns unseres Looses. Denn wir wissen, welche zeitweilige Einseitigkeit durch jede Bestimmtheit eines besonderen Entwickelungsganges gegeben ist, und wir wissen, was uns in Folge dessen *fehlt*.

Nicht überheben also — aber *erheben* wollen wir uns an der geistigen Größe unseres nationalen Looses, indem wir das Gesetz unseres Entwickelungsganges belauschen und aus der gewaltigen Tiefe desselben die Gewißheit unseres Geistes und seines nationalen Berufs und somit Trost und Stärkung für seine weitere Entwickelungsarbeit schöpfen.

In anderer also und tieferer Weise, sage ich, wendet sich der deutsche Geist gegen jene versteinerte Wirklichkeit, gegen jene objective Außenwelt, die an und für sich sein und sich selbstständig und gesetzgeberisch dem Selbstbewußtsein aufdrängen will. An ihrer innersten und tiefsten Gedankenwurzel faßte er sie. Wie in der sinnlichen Wahrnehmung die objective Außenwelt dem Subject gegenübersteht, so war dieselbe Trennung durch alle Gebiete des Erkennens durchgeführt. Hüben die Lehre von den Kategorien des objectiven Seins, die Metaphysik oder Ontologie, drüben die Logik oder die Lehre vom subjectiven Denken. Gegen diese Trennung durch alle ihre Abstufungen hindurch erhebt sich nun der deutsche Geist im Kriticismus, in dem er das Prinzip dieser Trennung selbst zum Gegenstande seiner Untersuchung macht.

Vor der Erkenntniß muß das Erkenntnißvermögen selbst untersucht werden — dies ist der Satz, von welchem die kritische Philosophie ausgeht, und indem sie nun diese Untersuchung führt, weist sie nach, daß alle Kategorien des objectiven Seins, Quantität, Qualität, Relation, Ursache und Wirkung, Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit ꝛc., ja selbst die sinnliche Anschauung von Raum und Zeit, weit entfernt, etwas Objectives, Erfahrungsmäßiges und dem Selbstbewußtsein selbstständig Gegenüberstehendes zu sein, nichts Anderes als die eigenen Formen des subjectiven Denkens, die eigenen Funktionen des urtheilenden Verstandes sind.

Das wahrhaft und schlechthin Objective, das Ding an sich, bleibt auf diesem Standpunkt als ein Jenseits unseres Erkennens und demselben schlechthin unzugänglich liegen. Alles Erkennen des Sinnlichen wie Unsinnlichen löst sich auf in bloße, vom Ich selbst hervorgebrachte Erscheinung, in eine Apperception des thätigen Selbstbewußtseins, in ein nicht Ansich-, sondern in ein Fürunssein des Objectiven, in welchem uns nichts als die eigene Natur und Thätigkeit des sub-

jectiven Bewußtseins für uns wird und nur den Schein der Gegenständlichkeit annimmt.

Der deutsche Geist, indem er diese gewaltige That vollbringt, die Grundlage, von welcher unsere gesammte neue Philosophie ausgeht, heißt Kant! Es wird nach dem Bisherigen kaum erforderlich sein, den Gehalt dieser welterschütternden That noch besonders hervorzuheben. Jene Trennung und Gegenübersetzung des Wirklichen, Daseienden und des Subjectiven ist überwunden. Die Selbstständigkeit und Gegenständlichkeit, welche der objectiven Außenwelt im Empirismus zukam, ist zerbrochen und überall ist dem Subject nur sein eigenes Selbst als der Inhalt seines Auffassens derselben zum Vorschein gekommen.

Aber, m. H., Sie sehen sofort: ebenso sehr wie das Gesagte und sich mit ihm untrennbar in jedem Punkte durchdringend, gilt auf diesem Standpunkt auch noch das Gegentheil des Gesagten. Als das wahrhaft Objective ist nämlich das Ding an sich übrig geblieben, welches das schlechthin unerreichbare Jenseits unseres Erkennens bleibt.

Die Aufhebung jener Trennung und Gegenüberstellung des Objectiven und Subjectiven, welche die Kant'sche Philosophie vollbringt, ist also auf jedem Punkte auch noch von Nichtaufhebung durchdrungen.

Ja eben deshalb zeigt sich als das nothwendige Resultat dieses Standpunktes, daß jetzt ein noch weit tieferer und schmerzlicherer Riß eingetreten ist als früher. Auf dem naiven Standpunkt des Empirismus glaubte das Bewußtsein, noch unbefangen in Wahrnehmung und Erfahrung, die Wahrheit in sich aufnehmen zu können. Jetzt ist die objective Gegenständlichkeit und Festigkeit dieser Welt aufgelöst worden, aber in dieser Gewißheit seiner selbst, welche sich das Selbstbewußtsein in diesem Auflösungsprozeß gab, ist ihm nach seinem eignen Eingeständniß, daß das wahrhaft Objective, das Ding an sich, ein niemals zur Apperception des Ich kommendes sei, die Wahrheit zu Grunde gegangen und zu einem unerreichbaren Jenseits geworden. Die objective Gegenständlichkeit und Festigkeit dieser Welt ist in Trümmer geschlagen worden durch die Ueberlegenheit des Selbstbewußtseins, aber aus diesen Scherben leuchtet ihm hohnneckend nur immer sein eigner subjectiver Widerschein entgegen. Je mehr und je sehnsüchtiger seine Arme ausgebreitet sind, das Objective zu umfangen, desto unnahbarer zieht sich das Objective in sein Jenseits zurück, dem nachstürzenden Selbstbewußtsein nur Schatten entgegenwerfend, in deren Umarmung es nur sich selbst umarmt. Es ist eine entgötterte Welt, zu welcher dies vernünftige und beseelte All geworden ist. Gott selbst, das Absolute, ist auf diesem Standpunkt nur ein Postulat der practischen Vernunft; d. h. nicht ein Dasein — denn die Vernunft kann nach Kant ihren Ideen nicht Realität geben, sondern nur eine Voraussetzung des bedürftigen Selbstbewußtseins.

Auf diesem Standpunkt erhebt sich daher die Sehnsucht und die

Klage über die entgötterte Welt; auf diesem Standpunkt der Schmerz, zu wissen, daß wir nichts wissen können.

Der titanische Geist Kant's, der Kantische Standpunkt ist in Wahrheit jener Faust, welchem der Geisterchor zuruft:

Weh'! Weh'!
Du hast sie zerstört
Die schöne Welt,
Mit mächtiger Faust
Sie gestürzt, sie zerfällt!
Ein Halbgott hat sie zerschlagen;
Wir tragen
Die Trümmer in Nichts hinüber.
Und klagen
Ueber die verlorene Schöne,
Mächtiger
Der Erdensöhne,
Prächtiger
Baue sie wieder,
In Deinem Busen baue sie auf.

Und genau so wie es ihm der Sehnsuchtslaut des Dichters zuruft, — aus seinem Busen baute er sie auf. Der deutsche Geist, indem er die Welt wieder aufbaut und zwar an seinem Busen aufbaut — heißt: Fichte!

In der Reihe der Philosophen besteht aller Fortgang nur darin, daß jeder Nachfolger nur die Summe der Existenz seines Vorgängers zieht, nur ausspricht, was Jener an sich bereits geleistet hat. So ausgesprochen, ist es ein vollkommen neuer Gedanke und ein neuer Standpunkt des Geistes geworden. Es wäre hiernach möglich, wenn diese Concentration auch das Schwierigste von Allem sein dürfte in der philosophischen Betrachtung, jeden Philosophen auf einen einzigen Satz zu reduciren, welcher sofort das Bestreben hat, in einen aus ihm folgenden und ihm dennoch entgegengesetzten Satz überzugehen.

Kant hatte durch den Kriticismus die objective Welt zur bloßen, nicht an sich seienden und vom subjectiven Bewußtsein vorgespiegelten Erscheinung herabgesetzt; er hatte die objective Welt aufgelöst in das negative Resultat des subjectiven Bewußtseins, das wir beschrieben haben.

Fichte acceptirt nur die Auflösung, indem er sie zugleich in ihr positives Resultat münden läßt. Er acceptirt jenen Untergang der objectiven Welt in das Selbstbewußtsein, indem er ihn umbiegt in den Hervorgang der objectiven Welt aus dem reinen Selbstbewußtsein, mit andern Worten in den Gedanken: daß das Ich oder das reine Denken das constitutive Gesetz und der positive erzeugende Mutterschooß alles nur aus ihm sich entwickelnden und ableitenden Objectiven und Realen sei. Dies ist es, was Fichte in seiner Wissenschaftslehre und den aufeinanderfolgenden Gestaltungen, die er ihr gegeben, vollbringt.

Fichte, nach einem absolut-ersten, schlechthin und unbedingt gewissen Grundsatz suchend, aus welchem alles Andere sich entwickle, geht aus von dem Begriff des reinen Ich oder des Selbstbewußtseins. Er geht nämlich zunächst aus von dem unbedingt gewissen Satze: A gleich A oder dem Satze der Sichselbstgleichheit. Aber was ist in diesem Satze gegeben? Nicht das A ist, dies ist nicht damit weder gegeben noch behauptet, sondern nur daß, wenn A ist, es gleich A ist. Diese Beziehung nicht, das Dasein von A ist als schlechthin daseiend ge-

geben. Unbedingt ist also nicht der Gehalt, sondern nur die Form jenes Satzes, die Sichselbstgleichheit von einem A, dessen Dasein noch hypothetisch und bedingt ist. Bereits aber ist auch ein Dasein als unbedingt und schlechthin gewiß in jenem Satze der Sichselbstgleichheit gegeben, nämlich nicht das Dasein von A, sondern das Dasein vom Ich. Denn jener Satz der Sichselbstgleichheit, daß A, wenn es ist, gleich A ist, ist im Ich und durch das Ich gesetzt, das nach ihm als einer ihm schlechthin und unbedingt gegebenen Thatsache das Bewußtsein urtheilt. Es ist also jetzt der nicht mehr nur nach der Form, sondern auch nach dem Gehalte unbedingte Satz gefunden: Ich bin, nicht mehr blos: Ich bin ich, in demselben Sinne, wie der Satz, A ist A, so daß bloß gesagt sei, wenn Ich sei, so sei Ich sich selbst gleich, dies aber, ob es überhaupt sei, noch als hypothetisch und bedingt gelassen ist, sondern der auch seinem Gehalte nach unbedingte Satz, welcher unbedingt aussagt, daß Ich schlechthin da sei, oder der Satz: Ich bin.

Das Ich hat also schlechthin sein eignes Sein gesetzt, und dies Sein des Ich besteht nur darin, sich schlechthin als seiend zu setzen. Das Ich setzt sich selbst: so ist es; das Ich ist, aber dies Sein ist nur die reine Thätigkeit, sich selbst zu setzen. Mit anderen Worten: „Dasjenige, dessen Sein blos darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das reine Ich, das reine Denken."

Aber weiter: Indem ich sage Ich, indem ich mich, das Selbstbewußtsein, als seiend setze, bin ich hierdurch auch schon die Thätigkeit, mich, das Ich, von Anderem zu unterscheiden. Ich ist nicht Zusammenfließen mit allem möglichen sinnlichen Dasein, sondern Rückgang in sich, Unterscheiden von sich und Anderem. Indem ich sage, ich, habe ich damit schon auch ein mir Anderes, ein Nicht-ich gesetzt. Es ist also eben so gewiß dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-ich, das ihm somit es beschränkend gegenübersteht. Aber dies Nicht-ich ist, wie sich gezeigt hat, selbst gesetzt durch die eigene setzende Thätigkeit des Ich.

Und jetzt werden von Fichte nun weiter alle Kategorien der objectiven und realen Welt, Quantität, Realität, Ursache und Wirkung, Substantialität ꝛc., aus dieser setzenden Thätigkeit des Ich oder des reinen Denkens mit immanenter Nothwendigkeit abgeleitet.

Sie werden abgeleitet, sagte ich, d. h. in Fichte tritt der deutsche Geist das seit Aristoteles Zeit unberührt gebliebene griechische Erbtheil an, die Kategorien aus der reinen, sich mit innerer Nothwendigkeit fortbestimmenden Thätigkeit des Gedankens zu entwickeln, zu erzeugen. Es geht hier etwas ganz Anderes und Entgegengesetztes vor als bei Kant. Kant greift die Kategorien als empirisch vorausgesetzte auf und löst sie in Functionen des subjectiven Bewußtseins auf. Fichte umgekehrt erzeugt und leitet ab aus dem reinen Denken aller Kategorien der gegenständlichen Welt, erzeugt diese als objectiv daseiende und als das nothwendige Product des reinen Denkens, von dem er ausgeht.

Er verfährt hierbei so, daß er von jeder producirten Kategorie zeigt, daß sie mit sich selbst in Widerspruch tritt und nun durch nähere Bestimmung die Synthese hervorbringt, in welcher sie sich mit ihrem Widerspruch vereinigt; das heißt mit andern Worten: es liegt bei Fichte an sich bereits vollständig die durch das Gesetz des Gegensatzes entwickelnde dialectische Methode Hegel's vor. Man kann überhaupt nicht eine Seite der Fichte'schen Werke mit tiefem Auge betrachten, ohne überall die Keime Hegel's zu gewahren.

Es ist üblich geworden, bei der Kritik Fichte's zu sagen: daß sein Ich immer den Anstoß eines Nicht-ich brauche, daß also im Grunde bei ihm derselbe Dualismus wie bei Kant vorliege. Selbst ein so großer Mann wie Hegel richtet diese Kritik gegen Fichte. Auch ist das, was in dieser Kritik gesagt wird, nicht unrichtig, aber es ist nicht erschöpfend und darum auch wieder nicht gerecht. Es ist nicht unrichtig; denn die weitere Fortleitung geht bei Fichte in der That durch diesen Anstoß des Nicht-ich vor sich, welches wieder durch das Ich beschränkt und bestimmt wird. Aber die Kritik ist nicht erschöpfend und darum nicht gerecht, denn sie übersieht zweierlei: Einmal in formeller Hinsicht, daß das Nicht-ich selbst in letzter Instanz ein durch das Ich Gesetztes war, daß also in letzter Instanz Alles aus der eignen setzenden Thätigkeit des Ich entwickelt ist. Zweitens nnd in inhaltlicher Hinsicht, daß, indem alle Kategorien der Gegenständlichkeit positiv abgeleitet, positiv — und als objectiv daseiende — erzeugt werden aus dem reinen Denken, hiermit das Ding an sich, welches bei Kant dem Bewußtsein unergreifbar gegenüber stand, jetzt bei Fichte in das Ich selbst hineingefallen ist.

Das Ich oder das reine Denken ist bei Fichte das wahre Ding an sich geworden. Es ist selbst das absolute Ansich alles Seins, alles Daseiende aus sich entwickelnd. Das Ich oder das reine Denken ist, wie Fichte selbst sagt, alle Realität, und es hat nichts Realität, als das Ich und das von Ihm Gesetzte. Es ist also die Rollenvertauschung gegen Kant vorgegangen, daß das Ding an sich in das reine Denken selbst, alles Weitere aus sich positiv setzend hinübergetreten, daß es selbst zum reinen Denken und seiner alles Andere aus sich erzeugenden Thätigkeit geworden ist; oder es ist mit andern Worten der Kantische Dualismus aufgehoben und an sich bereits das Prinzip der Identität von Denken und Sein gegeben.

Ich sagte Ihnen vorhin, m. H., daß jeder Philosoph immer nur das Facit von Dem zieht, was sein Vorgänger schon geleistet hat, immer also nur Das ausspricht, was bei Jenem an sich schon gegeben war. Ist dies wahr, so folgt hieraus mit Nothwendigkeit, daß Dasjenige, was von einem Philosophen geleistet wird, noch verschieden ist von dem zusammenfassenden Bewußtsein, welches er selbst über diese Leistung hat.

Bei Niemandem aber zeigt sich dies deutlicher als bei Fichte. Denn in der ersten Zeit seines Auftretens glaubt er noch ganz auf dem Standpunkt Kant's zu stehen. Er erklärt gleich im Eingang seiner

Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (1794, W. Bd. I. 30) seine innige Ueberzeugung, daß „kein menschlicher Verstand weiter als bis zu der Grenze vordringen könne, an der Kant gestanden.“ Er erklärt zu wissen, „daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon Kant unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler, gedeutet habe.“ Auch noch in den nächsten Jahren hält er im Ganzen, obwohl nicht ganz ohne Schwankungen, diese Auffassung seiner Philosophie fest. Er erklärt z. B. 1797 in seiner im philosoph. Journal erschienenen ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre, daß sein Vorhaben nichts Anderes sei, als nur eine systematische und von Kant ganz unabhängige Darstellung der großen Entdeckung zu geben, welche Kant gemacht habe.

Merkwürdig! In den sinnlosen und lächerlichen Angriffen, welche die ersten Veröffentlichungen der Fichte'schen Wissenschaftslehre hervorriefen, Angriffe, welche unserer Nation zur Schande gereichen würden, wenn es nicht das ewig wiederkehrende Schicksal alles Neuen und Großen wäre, die dumpfe Mittelmäßigkeit und den auf dem Hergebrachten horstenden Unverstand gegen sich in den Harnisch zu bringen, in all' diesen lächerlichen und elenden Recensionen war nur das eine wahr, daß, wie die Recensenten behaupteten, hier ein von Kant durch und durch verschiedenes System vorliege. In all' den herben und von jenem verachtendem Stolze, der ihm so wohl anstand, getragenen Antworten, zu denen Fichte sich gelegentlich diesen Recensenten gegenüber herbeiläßt, war nur das Eine unrichtig, daß, wie er krampfhaft festhält, Kant nur mißverstanden worden und der Kant'sche Gedanke mit dem seinigen identisch sei.

Später, wie Sie wissen, änderte Fichte seine Ansicht hierüber gänzlich und erkannte vollständig den neuen selbstständigen und epochemachenden Standpunkt, den er in der Geschichte des Geistes bezeichnet. Aber schon in seinen die Wissenschaftslehre betreffenden Veröffentlichungen der ersten Zeit fehlt es, selbst abgesehen von dem, was durch das Ganze der Leistung gegeben war, nicht an besonderen Stellen, worin sein Gegensatz zu Kant und dem Kantischen Prinzip sich auf das klarste ausspricht. Da diese Stellen demnach besonders geeignet sein müssen, Dasjenige zu bewähren, was ich Ihnen über die höhere und versöhnte Weltanschauung gesagt habe, welche — entgegengesetzt dem bei Kant noch vorhandenen Dualismus — durch die Fichte'sche Philosophie dem Bewußtsein des Geistes erobert wird, so wird es von Interesse sein, einige derselben hier anzuführen.

So sagt er in dem 1795 veröffentlichten Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (I. S. 332): Kant geht aus von der Voraussetzung, daß ein Mannigfaltiges für die mögliche Aufnahme zur Einheit des Bewußtseins gegeben sei, und er konnte von dem Punkt aus, auf welchen er sich gestellt hatte, von keiner andern ausgehen. Er begründete dadurch das Besondere für die theoretische Wissenschaftslehre; er wollte nichts weiter begründen und ging daher

mit Recht von dem Besondern zum Allgemeinen fort. Auf diesem Wege nun läßt sich zwar ein collectives Allgemeines, ein Ganzes der bisherigen Erfahrung, als Einheit unter den gleichen Gesetzen, erklären: nie aber ein unendlich Allgemeines, ein Fortgang der Erfahrung in die Unendlichkeit. Von dem Endlichen aus giebt es keinen Weg in die Unendlichkeit; wohl aber giebt es umgekehrt einen von der unbestimmten und unbestimmbaren Unendlichkeit, durch das Vermögen des Bestimmens, zur Endlichkeit — und darum ist alles Endliche Product des Bestimmenden."

Sie sehen also, m. H., gegenüber dem Kantischen Ausgang vom Endlichen, von welchem aus, sagt Fichte, es keinen Weg zum Unendlichen gebe, woher in der That der Kantische Dualismus, die Jenseitigkeit seines Ding an sich, herfließt, hebt er es als seinen Weg und seine Philosophie hervor, daß vom Unendlichen selbst ausgegangen und das Endliche als ein Product des Sichselbstbestimmens des Unendlichen erzeugt werde — womit also die Trennung aufgehoben und das Princip der Identität Beider bereits gegeben ist. Und ebenso sagt er an einer andern Stelle derselben Schrift (I. S. 386): „Kant, der die Kategorien ursprünglich als Denkformen erzeugt werden läßt und der von seinem Gesichtspunkt aus daran völlig Recht hat, bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemata, um ihre Anwendung auf Objecte möglich zu machen; er läßt sie demnach ebensowohl, als wir, durch die Einbildungskraft bearbeitet werden und derselben zugänglich sein. In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objecten zugleich, und um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst."

Also nicht, wie Kant, als Denkformen, wie Fichte scharf betonend hervorhebt, sondern als Daseinsformen will er die Kategorien behandeln. Die Objecte selbst werden nach ihm, weit entfernt, ein den Kategorien unergreifbares Ansich behaupten zu können, erst erzeugt mit und durch die Kategorien.

Und ebenso daselbst gegen den Skeptiker Mainon sich wendend, welcher der Kantischen Philosophie den Einwurf gemacht hatte: Wohl möge der Mensch aprioriſche Gesetze des Denkens haben: aber was berechtigt ihn, diese Gesetze auf die Objecte anzuwenden, wie komme er an das Object heran? — antwortete Fichte (ib. S. 288): „Diese Frage kann nicht anders beantwortet werden, als so: sie — die Denkthätigkeit — muß es — das Object — selbst produciren, wie in der Wissenschaftslehre aus andern Gründen ganz unabhängig von jenem Bedürfniß schon dargethan worden ist." Und in der (I.) Einleitung zur Wissenschaftslehre, die er nachträglich — 1797 — in dem philosoph. Journal herausgiebt, spricht er sich über das wahre Object seines Systems also aus (I. S. 428): „Das Object dieses Systems kommt noch als etwas reales wirklich im Bewußtsein vor, nicht als ein Ding an sich, wodurch der Idealismus aufhören würde zu sein, was er ist und in Dogmatismus sich verwandeln würde, aber Ich an sich."

Sie sehen also, wie es sich hier bestätigt, was ich Ihnen vorhin sagte, daß das Ding an sich, welches bei Kant dem subjectiven Bewußtsein gegenüber steht und gegenüber bleibt, bei Fichte die Rollen tauscht. Das Ansich des Seins ist in das Bewußtsein selbst hinübergetreten, das Ding an sich ist ein Ich an sich geworden, welches alles Dasein aus sich ableitet und herausseßt, und jene Jenseitigkeit des wahrhaft Objectiven, jener Zwiespalt des Unendlichen und des Endlichen ist damit aufgehoben, wie Fichte bald darauf selbst erklärt (I. 454): „Die Ableitung einer objectiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der inintelligibeln Welt ist ja der einzige Zweck aller Philosophie."

Es hat sich Ihnen also gezeigt, m. H., wie der Sehnsuchtsruf des Dichters in Fichte erfüllt ist. Die objective Welt ist wieder aufgebaut, und zwar ist sie aufgebaut aus der reinen Innerlichkeit des Ich, dem reinen Denken, welches ihr erst dadurch, daß es sie aus sich seßt und hervorbringt, Wahrheit und Objectivität verleiht, sie aber dadurch zugleich aus der Jenseitigkeit des Kantischen Dualismus herausreißt und zum versöhnten Dasein seines eigenen Innern, des Denkens, macht. Aufgebaut, und zwar aus seinem Busen, aus der reinen Innerlichkeit des Ichs, aufgebaut hat Fichte die Welt aus den Trümmern der wesenlosen Erscheinung, in die sie die Kantische Philosophie geschlagen.

In der neuen und noch tieferen „Darstellung der Wissenschaftslehre" endlich, welche Fichte 1801 herausgiebt, entwickelt er selbst die Identität des absoluten Seins und absoluten Denkens und weist nach, daß das absolute Wissen nichts Anderes sei, als das Fürsichsein des Absoluten selbst. Und in der zweiten Ausgabe, die er 1802 von seiner früheren „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" erscheinen läßt, macht er zu den Worten derselben: „Das Ich seßt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein" die Anmerkung (I. S. 98): „Dies Alles heißt nun mit anderen Worten, mit denen ich es seitdem ausgedrückt habe: Ich ist nothwendig Identität des Subjects und Objects, Subject-Object."

D. h., m. H., es ist hier an beiden Orten bereits mit dürren Worten das gemeinschaftliche Prinzip der Schelling-Hegel'schen Philosophie ausgesprochen, einer Philosophie, in welcher sich jetzt auch noch die letzte dualistische Unangemessenheit der Fichte'schen Philosophie beseitigt, vom Ich oder subjectiven Denken auszugehen, welchem das Dasein als ein von ihm gesetztes und dennoch gegen es selbstständiges Nicht-Ich gegenüberstehe; einer Philosophie, welche erst die wahrhafte und angemessene Ausführung des Prinzips bildet, das, wie wir sehen, bereits bei Fichte erreicht wird. Was nämlich in dieser neuen Philosophie vor sich geht, ist nichts Anderes, als die einfache Folgerung: Wenn das Subject und Object identisch ist, so ist eben keines von Beiden die Sache selbst, das Subject so wenig wie das Object, sondern Beide sind nur einseitige Momente derselben, und die wahrhafte Sache

ist nichts Anderes, als eben jene — durch Beide hindurchgehende Identität derselben, der Prozeß selbst, welcher sich im Objectiven als seiend setzt und im Subject zum Bewußtsein seiner von sich selbst, zum Fürsichsein gelangt. Diese über beide Seiten hinübergreifende Bewegung ist das Absolute, das nur in einem ewigen Fürsichwerden bestehende Ding an sich, und umgekehrt, das in beständiger Selbstobjectivirung sich realisirende Fürsichsein, so daß nun die beiden Factoren des Denkens und der gegenständlichen Welt zu jener letzten und innersten Versöhnung zusammen geschlossen sind, in Beiden nur die Momente und die eigene Selbstverwirklichung des allgemeinen Geistes zu erblicken.

Jetzt, m. H., können wir sagen, daß wir nicht nur Fichte betrachtet, sondern den Geist seines Geistes, wie wir uns dies als Aufgabe stellten, das treibende Gesetz, oder um einen Fichte'schen Ausdruck zu gebrauchen, das Urgesetzliche in seinem Geiste selbst erkannt haben.

Dieser selbe nationale Zug des Geistes, den wir bereits vor Fichte in Kant vorgefunden, der in Fichte selbst nur seine nothwendige und immanente Fortentwicklung hat, der die Natur seiner Leistungen bildet zu einer Zeit, wo er selbst in seinem subjectiven Bewußtsein sich noch über die wirkliche Beschaffenheit des von ihm Vollbrachten täuscht, dieser Zug, der sich mit derselben immanenten Folgerichtigkeit weiter zu Schelling und Hegel entwickelt — dieser Zug ist es, welcher das von allem Zufälligen und Individuellen Unabhängige, welcher das Agens, das treibende Gesetz oder das Urgesetzliche seines Geistes bildet.

Dieser in der gesammten Reihe dieser Geisteshelden identische, sich durch sie Alle hindurchziehende und über Jeden derselben noch hinausgehende Geist ist das Nationale oder Volksgeistige in ihnen. Er bildet das wahrhaft gemeinschaftliche Subject dieser Philosophenreihe, und diese Individuen Kant, Fichte, Schelling, Hegel sind nur die Gestalten, in denen der deutsche Geist zu seinem Selbstverständniß kommt und immer höhere Stufen seines Daseins und seiner Selbstentwicklung erlangt.

Daher jene nicht zufällige und der sorgfältigsten Enträthselung würdige Erscheinung, daß, während weder Britten noch Franzosen auch nur einen dieser Geister aufzuweisen haben, in Deutschland nicht eine Generation verläuft, ohne daß nicht mindestens ein Geist unter uns aufersteht, welcher nährend fortentwickelt die heilige Vestaflamme metaphysischen Denkens, eine Flamme, mit welcher ganz wie in der römischen Sage, und trotz ihrer metaphysischen Uebersinnlichkeit, auch die Erdschicksale unserer Nation, wie sich uns immer näher und näher noch zeigen dürfte, untrennbar verbunden sind.

Denn dieser nationale Geist selbst ist eben, wie wir schon bis jetzt sahen, seinem Inhalt nach nichts Anderes, als der Drang nach einer von der innersten Gedankengrundlage der Wirklichkeit ausgehen-

den, immer tieferen und intensiveren Bewältigung der wirklichen Welt durch die Innerlichkeit des Geistes, der Drang nach einer von der gründlichsten theoretischen Erfassung jenes Gegensatzes ausgehenden immer innigeren Versöhnung des Geistes und der realen Welt. Dies also ist es, sage ich, was wir in dieser nationalen Selbstbeschauung als das eigenthümliche Entwicklungsgesetz unserer Nation gefunden haben, und, wie andere Völker, durch das Zerbrechen der Wirklichkeit und an der vollbrachten That uns das nachträgliche Bewußtsein über unser Thun zu erzeugen, sondern auszugehen von der tiefsten und theoretischesten Bewältigung dieses Conflikts, von einer durchaus bewußten, metaphysischen und darum unverlierbaren Aufhebung der spröden Selbstständigkeit und Gegenständlichkeit der objectiven Welt.

Hiervon auszugehen, sage ich, keineswegs aber und unmöglich bei dieser nur theoretischen Bewältigung stehen zu bleiben, die sonst vielmehr, wenn sie die Wirklichkeit sich noch als einen Gegensatz gegenüber bestehen ließe, statt jener tiefsten Versöhnung, welche das Loos und die Arbeit des deutschen Geistes bildet, gerade um ihrer theoretischen Klarheit willen, zum grellsten Contrast und zur unglücklichsten Zerrissenheit des Bewußtseins in sich selbst verurtheilt wäre.

„Was wollen denn zuletzt — sagt Fichte selbst so meisterhaft (D. R. VII. 394) — alle unsere Bemühungen um die abgezogensten Wissenschaften? Lasset sein, der nächste Zweck dieser Bemühungen sei der, die Wissenschaft fortzupflanzen von Geschlecht zu Geschlecht und in der Welt zu erhalten, warum sollen sie denn auch erhalten werden? Offenbar nur, um zu rechter Zeit das allgemeine Leben und die ganze menschliche Ordnung der Dinge zu gestalten. Dies ist ihr letzter Zweck; mittelbar dient sonach, sei es auch erst in einer späteren Zukunft, jede wissenschaftliche Bestrebung dem *Staate*."

So weit Fichte. Wir haben jetzt die streng speculative Philosophie Fichte's oder seine Wissenschaftslehre betrachtet. Von selbst ergiebt sich aus ihr das streng sittliche Prinzip der Fichte'schen Ethik: die Hingebung des Individuums an das reine Ich oder an die Gattung, das Leben in und für die Gattung. Doch ist es hier nicht gegönnt, das Centrum der Fichte'schen Philosophie in alle seine Ausstrahlungen zu verfolgen. Auf einen Theil seiner Philosophie aber müssen wir noch einen kurzen Blick werfen, auf seine Popularphilosophie. Wir müßten dieselbe auch schon deshalb hier mindestens flüchtig erwähnen, weil sich für diese Stadt ein besonderes Interesse an sie knüpft.

Hier in dieser Stadt warf Fichte dem fremden Eroberer jene Gedankenflammen entgegen, welche noch heute die Brust eines jeden der Begeisterung nicht ganz erstorbenen Deutschen mit einem heiligen Feuer durchdringen. Hier, in dieser Stadt, hielt er jene Reden an die deutsche Nation, welche, eines der gewaltigsten Ruhmesdenkmäler unseres Volkes, an Tiefe und Kraft weithin Alles übertreffen, was uns in dieser Gattung aus der Literatur aller Zeiten und Völker überliefert ist.

Hier, in dieser Stadt hielt er jene Reden 1808, in einer Zeit, wo Alles feige und erschrocken sich dem Weltherrscher unterwarf, er allein widerstehend, den Blitz des Gedankens schwingend in der Hand, das Auge fest auf das Ewige gerichtet und aller Gefahr spottend bei einem Unternehmen, das, wie er selbst sagt, von vornherein „auf die Gefahr des Todes hin begonnen ward."

So stand er da, ein ewiger Triumph für die sittliche Größe aller wahren Philosophie! So stand er da, ein ewiger Triumph für die weithin treffende geistige Voraussicht aller ächten Philosophie! Denn in diesen Reden sagt damals, wo der Eroberer auf dem höchsten und unbestrittenen Gipfel seiner Macht stand, der Triumphator des Gedankens dem Triumphator der Heere mit Sicherheit seinen nicht fernen Sturz voraus. Heute, ruft er aus, bei dem gegenwärtigen Bildungszustand Europa's, sich dem Traume hingeben, daß die Welt für irgend einen neuen Universal-Monarchen erobert werden könne?! Und er antwortet hierauf: Schon seit einer Reihe von Jahrhunderten haben die Völker Europens aufgehört Wilde zu sein und einer zerstörenden Thätigkeit um ihrer selbst willen sich zu erfreuen. Alle suchen hinter dem Kriege einen endlichen Frieden, hinter der Anstrengung Ruhe, hinter der Verwirrung die Ordnung und Alle wollen ihre Laufbahn mit dem Frieden eines häuslichen und stillen Lebens gekrönt sehen. Auf eine Zeitlang mag selbst ein nur vorgebildeter National-Vortheil sie zum Kriege begeistern; wenn die Aufforderung immer auf dieselbe Weise wiederkehrt, verschwindet das Traumbild und die Fieberkraft, die dasselbe gegeben hat; die Sehnsucht nach ruhiger Ordnung kehrt zurück und die Frage: Für welchen Zweck thue und trage ich denn nun dies Alles? erhebt sich. Diese Gefühle alle müßte zuvörderst ein Welt-Erobrer unsrer Zeit austilgen und in dieses Zeitalter, das durch seine Natur ein Volk von Wilden nicht giebt, mit besonnener Kunst eines hineinbilden."

Untersuchen Sie diese Worte genau, m. H., und Sie sehen in ihren Falten alle die Erscheinungen, die in Frankreich selbst Napoleon's Sturz begleiten, die Müdigkeit und Abneigung der französischen Bourgeoisie gegen ihn, den Verrath seiner Marschälle, das Steigen der Rente an der Börse von Paris nach der Schlacht von Waterloo, so paradox diese Prophezeihung auch damals erschien, wenn man auf den begeisterten Jubel der französischen Heere und des französischen Volks sah, mit dem unfehlbaren Blicke des Denkers vorausgesagt.

Doch so reichen Grund der Betrachtung uns dieses Meisterstück des deutschen Gedankens auch bieten würde, — ich will mich der Auffassung unterwerfen, daß ich als der Redner der philosophischen Gesellschaft alles Exoterische anderen Kreisen überlassen habe.

Um so mehr aber wird es unsere Aufgabe sein, das Exoterische im Exoterischen zu betrachten, zumal dann, wenn dasselbe, wie dies hier der Fall, bisher der Beachtung noch entgangen ist. Selbst Hegel hat die populärphilosophischen Schriften Fichte's nicht richtig gewürdigt.

Nimmt man nämlich zusammen die ersten populärphilosophischen Vorträge über „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, welche Fichte im Jahre 1804 in Berlin hielt mit den Reden an die deutsche Nation und verbindet damit einige Stücke seiner staatsphilosophischen Schriften, so ist darin nichts Geringeres gegeben, als das erste wahrhafte Prinzip einer — Philosophie der Geschichte. Dies, was bei Leibnitz, als der noch ganz unklare und sich selbst mißverstehende Gedanke einer prästabilirten Harmonie, einer Theodicee, welche die Wirklichkeit darstellen müsse, eine bloße Voraussetzung geblieben war, dies, was bei Hegel später zu seiner ersten concreten Ausführung gelangt, — Sie sehen, m. H., wir haben es hier wieder mit einer nationalen, sich über Generationen hin erstreckenden und allmälig entwickelnden Arbeit des deutschen Geistes zu thun — dies tritt bei Fichte zum ersten Mal als entwickeltes vernünftiges Prinzip auf.

Der Nachweis ist leicht geführt. In den „Grundzügen“ geht Fichte bereits von dem wahrhaften, auch von der Hegel'schen Philosophie beibehaltenen Begriff der Geschichte aus, von dem Begriff nämlich, daß sie die Entwicklung der menschlichen Gattung zur Freiheit darstelle und realisire. Das Gesetz dieser Gesammtbewegung bezeichnet er als einen vernünftigen Weltplan und nimmt nun eine zeitliche Gliederung desselben, nämlich gewisse „nothwendige Glieder und Epochen des Erdenlebens“ an, vermöge welcher die stufenweise Entwickelung der Gattung zur Freiheit sich vollbringe und die er als Weltalter oder Zeitalter bezeichnet und näher ausführt. Die „Grundzüge“ geben nun nur die zeitliche Gliederung dieser Entwickelung an.

Zu dieser zeitlichen Gliederung tritt nun aber in den „Reden an die deutsche Nation“ und später in der Fichte'schen Staatslehre noch hinzu, daß Fichte auch den wahrhaften und tiefsten Begriff dessen, was ein Volk sei, aufstellt. Er wirft die Frage auf, „was ein Volk sei im höheren Sinne des Wortes“ und beantwortet sie dahin: Ein Volk sei eine Gemeinschaft von mit einander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, welche insgesammt unter einem gewissen besonderen Gesetz der Entwickelung des Geistes, welche unter demselben geistigen Naturgesetz und seiner Entwickelung stehen.

Durch diesen Begriff der Volksgeister als unter einem besonderen Gesetz des Geistigen und seiner Entwickelung stehend und dieses darstellend, ist nun neben jener zeitlichen Gliederung der Entwickelung der menschlichen Gattung zur Freiheit, oder die Nothwendigkeit und Vernünftigkeit dieser Entwickelungsarbeit durch besondere Volksgeister und somit die Forderung gegeben, einen vernünftigen und nothwendigen Zusammenhang zwischen der zeitlichen und der räumlichen Gliederung jener Entwickelung der Gattung zu begreifen, die Volksgeister selbst demnach als die nothwendigen Träger und Producenten gewisser Entwickelungsstufen nachzuweisen. Das heißt, m. H., es ist hierin, und abgesehen von manchem werthvollen Bruchstück, das Fichte in

den Reden an die deutsche Nation, der Staatslehre und anderen staatsphilosophischen Schriften für die Ausführung beibringt, bereits das concrete Prinzip für eine Philosophie der Geschichte gegeben, dessen erste Ausführung Hegel versucht hat und deren weitere Vollendung dem deutschen Genius als eine seiner ruhmvollsten Aufgaben noch vorbehalten ist. Wenn aber Fichte die Oekonomie der weltgeschichtlichen Entwickelung so auffaßt, daß jeder Volksgeist in derselben seine besondere nothwendige Funktion habe, so liegt hier nichts näher und erwacht nichts natürlicher, als die Frage: welches ist die Mission, die er selbst uns, dem deutschen Volke, zuweist?

Und so wären wir denn mit dieser Frage an den naturgemäßen und nothwendigen Schluß gekommen, durch welchen der Begriff dieses Festes als einer nationalen Selbstbeschauung des deutschen Geistes, von dem wir ursprünglich ausgingen, in seinen Ausgangspunkt zurückkehrt und sich hierdurch erst vollendet.

Wir haben den deutschen Geist an Fichte erkannt, als das treibende Gesetz seiner Leistungen, wir haben ihn in Fichte und der Reihe, welcher er angehört, gesehen, als den über jede Individualität dieser Reihe noch hinausgehenden geistigen Entwickelungstrieb, wir müssen ihn jetzt endlich noch näher durch Fichte hindurch, in dem Widerschein seines Auges betrachten. Und wenn es wahr ist, daß die großen Männer einer Nation immer nur eine höhere Sichselbstverfassung des nationalen Geistes darstellen, und wenn ferner das Selbstbewußtsein von sich, zu dem der deutsche Geist in dem großen und klaren Auge Fichte's gelangt, zusammenstimmt mit dem, was wir als das Gesetz an Fichte kennen gelernt haben, als die nähere concrete Erfüllung desselben, so wird uns hieraus die Gewißheit der nationalen Substanz unseres Geistes, das letzte Selbstverständniß unserer Lage wie unseres Strebens aufgegangen und damit zugleich erst die letzte Versenkung in die tiefe Bedeutung dieser nationalen Feier eingetreten sein.

Welches ist also nach Fichte die Mission und Bedeutung des deutschen Volksgeistes in der Weltgeschichte? Schon in den Reden an die deutsche Nation 1808 tritt es als der Grundgedanke derselben hervor, daß die Deutschen nach Fichte dazu bestimmt seien, die Vervollkommnung und die Fortentwicklung vor allen andern Völkern in der Geschichte zu repräsentiren. Er läßt uns deshalb durch das Ausland selbst, ja sogar durch die Vorsehung und den göttlichen Weltplan, der ja nur von Menschen in die Wirklichkeit eingeführt werden könne, beschwören, uns zur Wiedererlangung unserer nationalen Selbstständigkeit ermannen und dadurch seine — des göttlichen Weltplans — Ehre und Dasein zu retten.

Fragen wir aber, worauf dieser besondere Anspruch der deutschen Nation von Fichte in den Reden begründet wird, so ist es vorzüglich der Umstand, daß wir eine unvermischte Ursprache sprechen, durch welche wir daher in einem ununterbrochenen Zusammenhang ursprünglicher geistiger Fortentwickelung bleiben, auf den Fichte ihn stützt.

Inzwischen unterscheidet uns dies von Franzosen und Britten, so giebt es andere Völker, welche gleichfalls sich dessen rühmen können, eine Ursprache zu besitzen, und man fühlt in den Reden an die deutsche Nation, daß hier ein gewaltiger Gedanke zu Grunde liegt, der aber noch nicht zu seiner ganzen innern Klarheit gekommen. Bestimmter schon und in anderer Wendung bricht dieser Gedanke fünf Jahre später in der Fichte'schen Staatslehre hervor.

Es muß unsere Brust mit einem freudigen, obwohl zunächst von Verwunderung nicht freiem Stolze schwellen, zu hören, daß nach ihm das deutsche Volk nicht nur ein nothwendiges Moment in der Entwickelung des göttlichen Weltplans sei, wie jedes andere, sondern gerade dasjenige, welches allein der Träger des Begriffs sei, auf welchen nach Fichte das Reich der Zukunft, das Reich der vollendeten Freiheit gebaut werden solle und nur von ihm die Gründung dieses Reiches und Weltalters ausgehen könne.

„Der Einheitsbegriff des deutschen Volkes, sagt Fichte in seiner Staatslehre (VII. S. 573), ist noch gar nicht wirklich; er ist ein allgemeines Postulat der Zukunft. Aber er wird nicht irgend eine gesonderte Volkseigenthümlichkeit zur Geltung bringen, sondern den Bürger der Freiheit verwirklichen." Und die Zukunft der Deutschen prophetisch verkündend, sagt er in der Staatslehre (IV. S. 423): „Dieses Postulat von einer Reichseinheit, eines innerlich und organisch durchaus verschmolzenen Staates darzustellen, sind die Deutschen berufen und dazu da im ewigen Weltplan. In ihnen soll das Reich ausgehen von der ausgebildeten persönlichen Freiheit, nicht umgekehrt; — von der Persönlichkeit, gebildet für's erste vor allem Staate vorher, gebildet sodann in den einzelnen Staaten, in die sie dermalen zerfallen sind und welche, als bloßes Mittel zum höheren Zwecke, sodann wegfallen müssen. — Und so wird von ihnen aus erst dargestellt werden ein wahrhaftes Reich des Rechts, wie es noch nie in der Welt erschienen ist, in aller der Begeisterung für Freiheit des Bürgers, die wir in der Welt erblicken, ohne Aufopferung der Menschen als Sklaven, ohne welche die alten Staaten nicht bestehen konnten; für Freiheit, gegründet auf Gleichheit alles dessen, was Menschengesicht trägt. Nur von Deutschen, die seit Jahrtausenden für diesen großen Zweck da sind und ihm langsam entgegenreifen, — ein anderes Element für diese Entwickelung ist in der Menschheit nicht da."

Und als fühlte er, daß die ergreifende Gewalt dieser Worte durch nichts, auch durch ihn selbst nicht weder übertroffen noch erreicht werden könne, citirt er sie wörtlich als den Schluß einer staatsphilosophiefragmentarischen Schrift, die er kurz vor seinem Tode verfaßte.

Aber mit welchem Stolze auch jeden Deutschen diese Worte Fichte's über die deutsche Bestimmung durchschauern müssen, — noch immer bleiben die Fragen übrig: wie sind diese Worte des gewaltigen Denkers zu verstehen? Warum gerade uns vor allen andern Völkern die Größe und weltgeschichtliche Ehre dieses Berufs? und täuscht Fichte

sich hierin nicht etwa aus Eingenommenheit für die eigene Nation, oder welches Moment ist in unserer bisherigen Geschichte gegeben, das diesen Verlauf nehmen muß und gerade nur diesen Verlauf nehmen kann, und wie verträge sich damit, daß wir 50 Jahre nach Fichte's Tode der Erfüllung dieser Bestimmung nicht näher gerückt zu sein scheinen oder inwiefern entspricht trotz der anscheinenden Paradoxie dieses Satzes gerade diese Lage dieser Bestimmung?

Es handelt sich also darum, diesen Gedanken Fichte's zu seinem genauen und entwickelten Beweise zu bringen, den er in jener aphoristischen Form bei Fichte selbst noch nicht gefunden, ihn fortzudenken in seinem Geiste zu seinem explicirten sich selbst beweisenden Inhalt. Welches Würdigere könnten wir an diesem Tage der Feier Fichte's thun, als in seinem Geiste den Gedanken fortdenken, welcher die geistige Bestimmung unseres Volkes enthält und so zeigen, daß wir würdig sind, uns seine Nachkommen zu nennen und sein Geist ein in uns fortlebender ist! Bei dieser schwierigen Aufgabe fortzudenken in seinem Geiste, werden wir uns zunächst als eines Hülfsmittels, um nicht zu straucheln, der Bruchstücke bedienen können, die wir hier und dort zerstreut bei Fichte selbst finden, an ihnen den richtigen Gang unserer Explication uns bewährend. — Ueberall, wo Fichte den Unterschied des französischen und des deutschen Nationalcharakters beleuchtet, geht er von dem Gedanken aus, die Franzosen haben ihren Nationalcharakter empfangen durch ihre Geschichte, die Deutschen aber ohne eine solche und trotz dessen, was man bei ihnen Geschichte nennen könnte (VII. S. 565). „Das ist eben die Merkwürdigkeit, sagt er, der Charakter anderer Völker ist gemacht durch ihre Geschichte. Die Deutschen haben als solche in den letzten Jahrhunderten keine Geschichte; was ihren Charakter erhalten hat, ist darum etwas schlechthin Ursprüngliches; sie sind gewachsen ohne Geschichte." Und anderwärts (VII. S. 572): „also der merkwürdige Zug im National-Charakter der Deutschen wäre eben ihre Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus, ihre rein geistige Ausbildung."

Was heißt das, m. H., Sie sind gewachsen ohne Geschichte? Was schmiedet die feste Zusammengehörigkeit der Familie? Es ist die Gemeinschaftlichkeit ihres Schicksals, ihrer Leiden und Freuden, ihrer Erfolge und Unfälle. So bei einem Volke. Kriege und Friedensschlüsse, Siege und Niederlagen treffen und durchzittern ein Volk gemeinschaftlich von einem Ende des Reiches bis zum andern, zimmern unter diesen schweren Schlägen seine feste Zusammengehörigkeit, die Gemeinsamkeit seines Bewußtseins. Nicht dies war in Deutschland der Fall. Der eine Stamm schaute zu bei den Kriegen, die der andere führte, oder der eine gewann selbst bei den Niederlagen, die der andere erlitt. Wenn wir also dennoch einen gemeinsamen deutschen Nationalcharakter haben und festgehalten haben, so haben wir ihn nicht aus den Händen dieser äußeren Geschichte und ihrer Erlebnisse empfangen.

Diese erste Entwicklung war leicht und wird auch noch von Fichte selbst ausdrücklich gemacht.

Aber was heißt jenes Andere: die Existenz der Deutschen — und dies sei das Merkwürdige — sei eine Existenz ohne Staat und über den Staat hinaus? — Dies liegt tiefer, m. H., und muß von uns im Sinne des Vorigen ergänzt werden.

Wenn Louis XIV. das berühmte l'état c'est moi, der Staat, das bin ich, aussprach, so liegt hierin vermöge der Kraft der arithmetischen Gleichung an sich auch schon das andere umgekehrte Gefühl: moi c'est l'état, ich bin der Staat. Und wie hätte es anders sein können, m. H.? Wo die Macht eines französischen Herrschers zu Ende ging, da ging auch dieses Volkes Zunge zu Ende, wo sein Schalten seine Grenze fand, da fand auch dieser Volksgeist und seine Sitte eine Grenze. Beides deckte sich und erzeugte so instinctmäßig und durch die Natur der Sache das Gefühl, daß dieser Monarch mit diesem Volksgeist identisch und nur sein Repräsentant sei.

Anders in Folge des Landesfürstenthums in Deutschland! Wo dieses Fürsten Macht zu Ende ging, da ging dieses Volkes Sprache und Geist nicht zu Ende, wo dieses Fürsten Schalten seine Grenze erreichte, da ging dieser Volksgeist, seine Cultur und Gesittung weiter. Dies erzeugte nothwendig in der Auffassung ein Nichtzusammenfallen, ein sich Spalten beider Momente, eine Selbstständigkeit und Jenseitigkeit des Fürstenthums gegen den Volksgeist.

Das Fürstenthum, m. H., kann sich selbst in gedoppelter Weise auffassen.

Das Fürstenthum kann sich auffassen als Staatsinstitution. So ist es theilhaftig der Heiligkeit des Volksgeistes selbst und aller seiner öffentlichen Einrichtungen. Oder es kann sich auffassen nicht als Staatsinstitution, sondern wie wir sagten als ein Selbstständiges und Jenseitiges gegen den Volksgeist; so faßt es sich auf als ein von einer besondern und ihm eigenthümlichen Heiligkeit getragenes eigenes und somit privates Recht auf den Besitz dieses Volksgeistes — als ein historisch erworbenes Recht, welches von einer andern Beschaffenheit und Göttlichkeit sei, als diejenige des Volksgeistes selbst.

Die erste Auffassung war bei dem deutschen Landesfürstenthum von vornherein nicht möglich, weil keiner dieser Fürsten zusammenfiel mit der Ausdehnung des deutschen Geistes. In Bezug auf den besondern Volksstamm aber, Preußen, Sachsen, Braunschweiger, Würtemberger ꝛc., und innerhalb derselben scheint es, als hätte diese Auffassung nun dennoch obwalten können, und freilich konnte eben der Schein derselben obwalten und hat zeitenlang, im aufgeklärten Absolutismus, wirklich und aufrichtig obgewaltet. Indem nun aber der preußische Volksgeist kein besonderer war gegen den braunschweigischen, sächsischen, würtembergischen Volksgeist ꝛc., indem der deutsche Volksgeist sich identisch fortsetzte über die Grenzen dieser einzelnen Territorien, war hierdurch an sich schon die Auffassung gegeben und mußte

seit dem ersten Conflict zum unverlierbaren Bewußtsein kommen, daß auch innerhalb dieser zufälligen Abscheidungen, die keine Abscheidungen des Volksgeistes waren, das Fürstenthum etwas Privates und Apartes, ein von einer besondern und ihm eigenthümlichen Heiligkeit getragenes Privatrecht sei auf den Besitz dieser zufälligen Volksfraction, nicht eine Staatsinstitution derselben.

Dies also heißt es: die Existenz der Deutschen ohne Staat. Dies, dieses Aermste, bildet die Trauer und Abstraction unserer Lage, daß wir trotz aller scheinbaren Formen des Staats und in demselben noch nicht einmal irgend ein Staat, sondern ein Privatbesitz sind. Dies bildet die stets sich erneuende und die Brust der Bevölkerung beklemmende Krise, daß unser Fürstenthum sich noch nicht als Staatsinstitution, sondern als ein apartes, von der Heiligkeit des Volksgeistes noch getrenntes Recht auf den Besitz desselben auffaßt, und wir es daher noch nicht einmal zum Dasein und zur Anerkennung als Staat überhaupt gebracht haben.

Dies bildet also, nach Fichte, unsere Existenz ohne Staat.

Und dies, daß wir trotzdem, ohne jede Gemeinschaftlichkeit der Geschichte, ohne jede staatliche Erziehung, den Begriff des deutschen Volkes und seiner Nationalität in uns festgehalten haben — dies bildet unsere Existenz über den Staat hinaus.

Wie allein haben wir ihn, wie allein können wir ihn somit festgehalten haben?

Als reine geistige Ausbildung, sagt Fichte, d. h. als eine reine metaphysische Innerlichkeit ohne historisches Dasein, als rein innerlicher, rein geistiger Volksbegriff ohne äußeres Sein; als ein reines Denken, welches bei unsern Dichtern als ideale Sehnsucht und bei unsern großen Philosophen als die harte Arbeit der Metaphysik seine innere Entwicklung hat, deren Inhalt und Bedeutung, wie wir früher gesehen, eben grade nur darin besteht, daß dieser Gegensatz von Denken und Sein erzeugt und aus dem tiefsten Innern des Geistes heraus erobert wird. So daß nun erst von hier aus die gewaltige nationale und politische Bedeutung der deutschen Metaphysik sich hier erweist als das innerste und typische Gesetz, welches der gesammten deutschen Geschichte gegeben ist, als das vorbildliche Gesetz, welches auch Gestalt und Inhalt, Weg und Ziel unserer realen politischen Entwicklung bereits in sich enthält.

Dieser noch immer als reine geistige Bildung vorhandene deutsche Geist, der noch dazu den Gegensatz von Sein und Denken in sich überwunden hat und somit das Sein als eine ihm schlechthin zugehörige Wirklichkeit weiß und fordert, — dies ist es also, was Fichte meint, wenn er sagt: der Begriff des deutschen Volkes ist noch gar nicht wirklich, er ist ein Postulat der Zukunft; ein Postulat, d. h. die Forderung einer zukünftigen Wirklichkeit, die ihm noch gänzlich gebricht, als deren Forderung er aber schlechthin existirt, weil seine gesammte geistige Bildung und Entwicklung, die That seines ganzen bisherigen

Lebens eben nichts ist als dies: sich zu dieser Forderung entwickelt zu haben, diese Forderung zu setzen und zwar als eine bereits innerlich überwundene schlechthin und unbedingt zu setzen.

Welches ist also der sich hieraus ergebende kennzeichnende Charakter dieser zukünftigen realen Geschichte. Hier fällt zunächst Fichte wieder ein: „Dies hat die Deutschen bisher gehindert, sagt er, Deutsche zu werden, ihr Charakter liegt in der Zukunft; jetzt besteht er in der Hoffnung einer neuen und glorreichen Geschichte. Der Anfang derselben — daß sie sich selbst mit Bewußtsein machen. Es wäre die glorreichste Bestimmung.

Sich mit Bewußtsein machen — das also wäre nach Fichte jene glorreichste, jene specifische und unterscheidende Bestimmung des deutschen Geistes. Aber wie? Auch von der französischen Revolution am Ende des vorigen Jahrhunders sagt Hegel: so lange die Sonne am Firmamente stehe und die Planeten um sie kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Täuscht sich also Fichte hier, oder welches wäre hiervon dennoch das unterscheidend Deutsche?

So gewaltig auch die Aufgabe der französischen Revolution war — das französische Volk fand bereits einen französischen Boden vor, der ihm geschichtlich entstanden war. Die französische Revolution vollbrachte somit immerhin nur eine andere umformende Einrichtung des bereits geschichtlich bestehenden französischen Staates.

Das deutsche Volk hat kein deutsches Territorium! Ein abgeschiedener Geist irrt dieses Volk, das deutsche Volk, umher, bestehend in einer bloßen geistigen Innerlichkeit und lechzend nach einer Wirklichkeit, ein Postulat der Zukunft! Dem metaphysischen Volke, dem deutschen Volke, ist so durch seine gesammte Entwickelung und in höchster Uebereinstimmung seiner innern und äußern Geschichte, dieses höchste metaphysische Loos, diese höchste weltgeschichtliche Ehre zugefallen, sich aus dem bloßen geistigen Volksbegriff einen nationalen Boden, ein Territorium zu schaffen, sich aus dem Denken ein Sein zu erzeugen. Dem metaphysischen Volk die metaphysische Aufgabe! Es ist ein Act wie der Weltschöpfungsact Gottes! Aus dem reinen Geiste heraus soll nicht eine ihm gegebene reale Wirklichkeit bloß gestaltet, sondern sogar die bloße Stätte seines Daseins, sein Territorium erst geschaffen werden! Dies ist es, was noch nicht dagewesen, seitdem Geschichte ist. Aller Volksgeist ging in der Geschichte seit dem grauesten Alterthume aus von einem bestimmten geschlossenen Boden, der seine Stätte bildete, und von welchem aus er sich weiter entwickelte, sich innerlich fortbildete, äußerlich eroberte und colonisirte. Oder aber es ging, wie in Amerika, eine Colonisation aus von Individuen, und es entstand auf deren Territorium allmälich durch Assimilation derselben erst ein Volk und eine Art von Volksgeist. Dem deutschen Geiste allein hat seine ursprüngliche Anlage, haben die Sterne seiner Entwickelung das Loos

geworfen, sich aus dem als rein geistige Bildung entwickelten Volksbegriff, sich aus einem geschlossenen, aber als eine metaphysische Innerlichkeit existirenden Volksgeist sein Reich, den Boden seines Daseins erst zu erzeugen!

Indem hier das Sein aus dem reinen Geiste selbst erzeugt wird, mit nichts Geschichtlichem, nichts Naturwüchsigem und Besonderem verwachsen, kann es nur sein, des reinen Gedankens Ebenbild sein, und trägt hierin die Nothwendigkeit jener Bestimmung zur höchsten und vollendetsten Geistigkeit und Freiheit, die Fichte ihm weissagt.

Dies ist also der tiefe entwickelte Sinn jenes: sich mit Bewußtsein machen, welches Fichte als die specifische Aufgabe des deutschen Geistes, als die glorreichste aller geschichtlichen Bestimmungen verkündet.

Wie aber? Geziemt es uns, uns dieser Aufgabe zu rühmen, uns, die wir scheinbar fünfzig Jahre nach Fichte's Tod noch immer keinen Schritt zur realen Vollbringung dieser Aufgabe gethan haben?

Und hier sehen Sie, meine Herren, wie die Zeit sich erfüllt und alle ächte Philosophie sich bewahrheitet.

Was in dem einen Zeitalter Philosophie ist, sagt Fichte in seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, 16. Vorlesung, das ist Religion in dem nächstfolgenden Zeitalter.

Kaum sind fünfzig Jahre verflossen seit Fichte's Tod und bereits ist jenes philosophische „Sich mit Bewußtsein machen", das er sich damals in der philosophischen Einsamkeit seines Denkens sagte, ohne Verständniß und Theilnahme dafür in der Außenwelt — bereits ist es zur Religion geworden und durchbebt heute unter dem populär und dogmatischen Namen der **deutschen Einheit** jedes edlere deutsche Herz.

An dem Tage, wo alle Glocken läutend die Fleischwerdung dieses Geistes, das Geburtsfest des deutschen Staates, verkünden werden — an diesem Tage werden wir auch das wahre Fest Fichte's, die Vermählung seines Geistes mit der Wirklichkeit feiern.

Druck von W. Bracke jr. in Braunschweig.

Kritik

des

Anti-Hegels.

Zur

Einleitung in das Studium der Philosophie.

Von

Ludwig Feuerbach.

UNIV. OF CALIFORNIA

Zweite Ausgabe.

Leipzig, 1844.

Verlag von Otto Wigand.

UNIV. OF
CALIFORNIA

UNIV. OF CALIFORNIA

Vorrede.

Gegenwärtige Kritik war anfänglich für die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik bestimmt. Ihre Ausdehnung über die Gränzen einer Recension machte es aber nöthig, sie selbständig dem Drucke zu übergeben.

Das Objekt dieser Kritik ist eine Schrift des Herrn Hofrath und Professor Dr. C. F. Bachmann, betitelt: „Antihegel. Jena. 1835.“ — eine Schrift, die sich von seiner frühern: „Ueber Hegels System und die Nothwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie. 1833.“ nur dadurch allein unterscheidet, dafs die Maske einer gewissen Humanität und Unpartheilichkeit, die dort einiger Maafsen noch die wahre Bedeutung seiner Polemik beschönigte und verhüllte, hier in der Hitze seiner innern Kampfwuth ihm vom Kopfe herabgefallen ist. Aus diesem Grunde hat Recensent die Beurtheilung seiner frühern Schrift, nur mit Ausnahme der wenigen hieher nicht gehörigen Stellen, die sich auf die Anzeige des Sendschreibens von Rosenkranz bezogen, hier (S. 1—14) wieder abdrucken lassen und die Kritik des „Antihegels“ unmittelbar daran angeschlossen.

An und für sich ist diese Schrift unter aller Kritik, denn sie ist nicht im Interesse der Wahrheit und Wissenschaft, sondern nur im persönlichen Interesse ihres Verfassers, im Interesse gekränkter Eitelkeit und Selbstsucht geschrieben. Kein Gesetz der Kritik ist ihm heilig, kein Einwand zu seicht, keine Behauptung zu albern, kein Mittel zu verächtlich, (vergl. nur z. B. S. 151), wenn er nur dadurch seinen löblichen Zweck erreicht, in den Augen der grofsen, nur nach dem oberflächlichen Schein urtheilenden Menge — denn vor dieses Forum spielt er seinen „*Prozess*“ — *Recht* zu haben.

Nur ein äufserliches Motiv konnte daher Recensenten zur Uebernahme der Kritik dieser in jeder Beziehung werth- und wahrheitslosen Schrift veranlassen. Herr Hofrath Bachmann hat nämlich am Schlusse derselben sich herabgelassen, auf eine des Verfassers des „Antihegels“ vollkommen würdige Weise, auch ihn zu introduciren, und unter anderm seiner Recension „jugendliche? Frechheit und Arroganz und Unwissenheit und Unverstand“ vorgeworfen. So gleichgültig ihm nun auch diese Vorwürfe oder vielmehr Schimpfworte sind, so glaubte er es doch aus Rücksicht gegen einen Theil des Publikums nicht unterlassen zu dürfen, zur ausführlicheren Begründung seiner Recension die Kritik des „Antihegels“ vorzunehmen. Aber auch dieses Motiv wäre zu schwach gewesen, das Gefühl der Scham und des Eckels, das ihn anfänglich von dieser *an sich* unwürdigen Arbeit zurückstiefs, und auch später noch

stets hemmend und störend ihm in den Weg trat, so dafs er sie mehrmals unwillig von sich wegwarf, zu überwinden oder doch zu mäfsigen, hätte er ihr nicht dadurch ein objektives Interesse abgewinnen können, dafs er die Schrift des Herrn Hofrath als einen Sammelplatz aller Trivialitäten, die nur immer nicht etwa blos gegen die Hegel'sche Philosophie in specie, sondern gegen *die Philosophie überhaupt* vorgebracht werden können, ansah und ihre Widerlegung daher als eine Gelegenheit zur Entwicklung einiger spekulativen Materien, gleichsam zu einer Einleitung in das Studium der Philosophie benutzte.

Seine Aufgabe konnte es jedoch keineswegs sein, etwa Einwurf für Einwurf, Satz für Satz den Herrn Hofrath zu verfolgen. Eine solche Kritik wäre im höchsten Grade langweilig und pedantisch gewesen, abgesehen davon, dafs sie aufser seinem Berufe, d. i. aufser den Gränzen seines Verhältnisses zu Hegel lag, da dieses bei aller Liebe und Verehrung ein wesentlich freies, durch Kritik vermitteltes ist. Seine Tendenz war vielmehr nur diese: den Geist und Standpunkt, den *Charakter* der Kritik des Herrn Bachmann — jedoch, was wesentlich nicht aufser Acht zu lassen ist, nur von seiner *scientifischen* Seite — in seiner Nichtigkeit darzustellen. Zu diesem Zwecke war es aber hinreichend, einige *Momente* (nicht etwa einzelne, aus dem Zusammenhang gerissene Stellen) seiner Polemik, es versteht sich, solche, die in Wahrheit nicht einige, sondern die Repräsentanten der *Gattung* seiner

Kritik sind, welche den *ganzen Typus* derselben getreu und vollständig in sich ausgeprägt enthalten, ans Licht hervorzuheben. Natürlich blieben bei dieser Tendenz viele der kostbaren Leckerbissen, die in so reichlichem Maafse „Antihegel“ einem kritischen Gaumen darbietet, unberührt.

Im September 1835.

Die philosophischen Systeme erfuhren von jeher eine doppelte Kritik: die Kritik der Erkenntniſs und die Kritik des Miſsverstands. Die Widerlegung, welche die Kritik der Erkenntniſs charakterisirt, besteht entweder darin, daſs *der* Begriff, der das Princip eines philosophischen Systems bildet, und in ihm für den absoluten, den einzig, ausschlieſslich wahren Begriff gilt, nur als ein *bestimmter*, und damit zugleich die Realität des ihm entgegengesetzten Begriffes aufgezeigt wird — so hat Plato in seinem Sophistes den Parmenides widerlegt, indem er in dem Begriffe des ἕτερον, des Unterschieds, die Realität des Begriffes des μὴ-ὄν aufzeigte — oder darin, daſs in einem Princip, das auf Totalität Anspruch machen will, der Mangel eines wesentlichen Moments nachgewiesen wird — so machte Aristoteles den ältern Naturphilosophen den Vorwurf, daſs in ihren Principien das der Bewegung fehle — oder darin, daſs *die* Bedeutung, *die* Stellung und Ausdehnung, die dem Grundbegriffe eines Systems in seiner wirklichen Entwicklung gegeben wird, im Widerspruche mit *der* Bedeutung erkannt wird, die er *an sich*, in der Idee des Systems hat — so haben Spinoza und Malebranche den Cartesius theils direct, theils indirect widerlegt und zugleich weiter entwickelt, indem sie der bei ihm von den beiden Substanzen, dem

Geiste und der Materie in die Enge getriebnen und beschränkten göttlichen Substanz freien Spielraum zu unumschränkter Herrschaft und Entfaltung liefsen — oder darin, dafs gezeigt wird, dafs die Leistungen eines Princips hinter den Forderungen zurückbleiben, die es an sich selbst stellt, und hiemit das Princip selbst zur Realisirung der Idee der Wissenschaft nicht hinreicht — so kritisirte Hegel Fichte — oder darin, dafs die Schranke, die eine Philosophie als eine objective unüberwindliche anerkennt, aufser sich selbst hinausschiebt, als die *eigne* Schranke dieser Philosophie nachgewiesen wird — so kritisirte Fichte Kant.

Die philosophischen Systeme sind keine Thesen, die das Individuum nach eignem Gutdünken und Ermessen aufstellt, so dafs hier eine Widerlegung in dem Sinne Statt finden könnte, dafs das Widerlegte als ein reiner gegenstandloser Irrthum oder gar Unsinn sich in Nichts auflöste. Sie sind nothwendige, unumgängliche Standpunkte der Vernunft — Gesichtspunkte, unter denen *einmal* die göttliche Wahrheit *sich selbst* mit *sichtbarem Wohlgefallen* betrachtet, um von allen, auch den entgegengesetztesten Seiten sich die wohllüstige Ueberzeugung zu geben, dafs sie überall Dieselbe Wahrheit ist; sie sind wesentliche Bestimmungen der Wahrheit selber, wie sie in einer gesetzmäfsigen Succession in das Bewustsein der Menschheit eintritt, und zwar so, dafs jedes System Eine wesentliche Bestimmung der Wahrheit erkennt, diese Eine aber als die Totalität aller ihrer Bestimmungen setzt. Jede Philosophie hat darum ein allen Ein- und Angriffen sich entziehendes Heiligthum, einen absolut unwiderleglichen Kern in sich. Dieser Kern ist ihre *Idee*, wovon das, was man gewöhnlich als Grund- und Hauptsatz hervorhebt und angreift, nur der äufserliche Ausdruck, das Phänomen

ist. Die wahre Kritik ist daher die, welche die Idee einer Philosophie aufsucht, sie als Maafsstab ihrer Beurtheilung zu Grunde legt und darnach ermittelt, ob und wieweit der Philosoph, seine Auffassung, sein Ausdruck, seine Darstellung und Entwicklung dieser Idee ent- oder widerspricht. Das Falsche, das Mangelhafte eines Systems leitet sie gerade aus seinem Positiven, Wahren ab. Sie spricht eigentlich nur aus, was der kritisirte Philosoph selbst schon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte, wofür er aber keine oder nur höchst ungeschickte Vorstellungen und Ausdrücke fand, wie es z. B. am auffallendsten bei Cartesius ist; sie ist nur die Stimme seines eignen innern Gewissens. Und die Einsicht, die sie zu ihrem Resultat hat, ist eben überhaupt keine andre als die, dafs eine bestimmte Philosophie, die dem bestimmten Individuum oder dem bestimmten Zeitalter, das sie ausspricht, nothwendig für die Gattung, für die Philosophie selbst gilt, nur eine Species, aber wesentliche Species der Philosophie ist. Eine Kritik dieser Art ist darum eine Befreiung von einer wirklichen Schranke der menschlichen Vernunft, ein neuer Fund in der Philosophie.

Die Kritik des Mifsverstandes dagegen kehrt sich nicht sowohl gegen das Negative, als vielmehr gegen das *Positive* eines Systems, sie greift von einer bestimmten Philosophie nicht ihre Bestimmtheit, ihre Einseitigkeit und Endlichkeit, sondern gerade das an, was in ihr *Philosophie* ist. Der Kritiker sondert hier nicht die Philosophie von dem Philosophen; er identificirt sich nicht mit seinem Wesen, macht sich nicht zu seinem andern Ich, um in dieser mystischen *Unio essentialis* die von Aufsen unvernehmliche Stimme der Idee zu erlauschen, die den Philosophen bei der Schöpfung seiner Werke beseelte und begeisterte. Er

hat stets *andere* Dinge in seinem Kopfe, als sein Gegner; er kann seine Ideen sich nicht assimiliren und folglich nicht mit seinem Verstande zusammenreimen; sie bewegen sich in dem leeren Raume seines eignen Selbstes wie epikuräische Atome durcheinander, und sein Verstand ist der *Zufall*, der sie durch besondere äufserlich angebrachte Häkchen zu einem scheinbaren Ganzen zusammenbringt. Der einzige gültige, der objective Maafsstab, die Idee des Systems, welche die allgegenwärtige Seele, die selbst in den gröfsten Widersprüchen noch gegenwärtige Einheit desselben ist, ist ihm entweder gar nicht oder nur in einer selbstgemachten schlechten Copie Gegenstand. Er befindet sich daher auf dem Gebiete seines Gegners in ein weltfremdes Land versetzt, wo ihm nothwendig alles so wunderlich, so „nepholländisch" vorkommt, dafs „ihm Sehen und Hören vergeht", dafs er selber nicht mehr weifs, ob er wacht oder träumt und vielleicht bisweilen, jedoch gewifs nur in den flüchtigen Momenten seiner *intervalla lucida*, sogar an der Identität seiner Person und der Richtigkeit seines Verstandes zweifelt. Die edelsten harmonisch verbundenen Gestalten tanzen in den abenteuerlichsten Verschlingungen als ungereimte fratzenhafte Figuren vor seinen betroffnen Augen vorüber, die erhabensten Aussprüche der Vernunft klingen wie sinnlose Kindermärchen an seinen Ohren vorbei. In seinem Kopfe findet er wohl auch den philosophischen Ideen analoge Vorstellungen oder Begriffe vor, und besitzt an ihnen einige nothdürftige Anhaltspunkte, aber nur zu dem Zwecke, um damit den Philosophen als einen Verbrecher am gemeinen Menschenverstande an das Kreuz zu schlagen. Denn diese Begriffe kennt er nur in einem ganz beschränkten Maafse und hält dieses Maafs für das Gesetz ih-

rer Gültigkeit; werden sie über diese enge Gränze ausgedehnt, so verliert er sie aus dem Gesichte; sie versteigen sich für ihn in den blauen Dunst des Unerreichbaren als Phantasmen, die jedoch der Philosoph vermittelst eines geheimen, bis jetzt indefs noch unerklärten Kunstgriffs, gleichsam als das *Second Sight* seiner Vernunft, hypostasirt. So wurde z. B. die Identität des Realen und Idealen für eine Hypostase des Satzes: A = A, Spinoza's Idee der Substanz für eine Hypostase des logischen Begriffs der Allheit oder des Connexus zwischen Grund und Folge erklärt; eine Erklärung, die eben so viel sagt, als wenn ein Naturhistoriker, der aus enormer Beschränktheit seiner Erfahrung und Kenntnisse die Gröfse der Natur in seiner Zone für ihr absolutes Maafs hielte, den Ricinus, wie er in Afrika und Asien als gewaltiger Baum existirt, um seine Wirklichkeit wegzuläugnen, für die Hypostase einer überspannten Vorstellung von der elenden Staude, in welcher er bei uns erscheint, erklären wollte.

In diese zweite Klasse der Kritik gehört auch Bachmann's Schrift gegen Hegel.

Gleich schon von Vorne herein bei seinen Einwürfen gegen Hegel's Lehre von der Identität der Religion und Philosophie beweist B., dafs er den Begriff der Identität, wie Hegel sie bestimmt, nicht verstanden hat; sonst hätte er nicht, um nur dieses zu erwähnen, das Beispiel von Menschen, die Religion hätten, ohne zu philosophiren — ein Beispiel, das übrigens an und für sich verwerflich ist, denn bei Menschen, wie den Frauen, die keine Philosophie haben, ist eben grade die Religion ihre Philosophie — als eine Instanz gegen diese Identität geltend machen können. Denn der Begriff der Identität schliefst nach

H. den Begriff des Unterschieds nicht nur nicht aus, sondern begreift ihn vielmehr wesentlich in sich; die Identität bläst nicht das Licht des Verstandes, den Unterschied aus; sie ist Identität nur als Identität Unterschiedener. Wenn daher H. die Identität zweier Gegenstände behauptet, so ist damit nicht gesagt, dafs kein Unterschied zwischen ihnen Statt finde, dafs sie so *sans façon* Eines und dasselbe sind und nicht in der Welt als besondre Gestalten auftreten können. Der Begriff der Identität in dieser Bedeutung ist aber einer der wesentlichsten, wo nicht selbst der wesentlichste Begriff der Hegel'schen Philosophie; denn er ist nur der formelle Ausdruck von der absoluten Idee derselben: dafs die Substanz Subject, d. h. populär ausgedrückt, Gott wesentlich Persönlichkeit, eine sich in sich selbst unterscheidende Einheit ist. Wer daher diesen Begriff nicht oder — es ist ziemlich eins — falsch versteht, hat schon im Voraus seine Kritik um allen Credit gebracht.

Wie zur Zeit des ärgsten Verfalls des römischen Reichs nach Ammian die römischen Richter und Anwälte, wenn sie die Namen berühmter Rechtsgelehrten hörten, dabei nur an fremde Fische und Eſswaaren dachten, so denkt B. bei den Sätzen H's., bei den Worten Identität, Vernunft, Logik stets nur, zwar nicht an ausländische, sondern an die ganz gemeinen inländischen Producte seiner eignen Vorstellungen, die er theils schon vorräthig in sich hat, theils sich erst von den Begriffen seines Gegners macht, und es ist daher natürlich, dafs aus diesem Conflict von den Begriffen H's. und seinen eignen Vorstellungen das tollste Zeug hervorkommt. So ist es nach H's. d. h. nach der *Bachmann*-Hegelschen Logik Gott selbst, „welcher in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung durch einen nothwendigen

logischen Proceſs sich in die kategorischen und andern Schlüsse verwandelt, sich selbst definirt, eintheilt, urtheilt, beweist, um sich zuletzt als absolute Idee zu finden.“ Eine Auffassung, ganz in dem Style, in welchem man Spinoza vorwarf, daſs nach ihm, weil alle Dinge in Gott selbst seien, Gott sich selbst esse, verdaue und secernire. Bei *seinen* Vorstellungen von der Logik und der Vernunft, die nach ihm nur eine „*besondere Richtung?* unserer Seelenthätigkeiten ist, die zu ihrer eigenen Entwicklung der *Unterstützung?* der übrigen, so wie des ganzen kunstreichen *Apparates?* bedarf, den wir unsern Leib nennen,“ geht es sowohl aus der Bachmann'schen als Hegel'schen Logik — in diesem Punkte coincidiren beide auf eine merkwürdige Weise — mit Nothwendigkeit hervor, daſs ihm überhaupt die Logik H's. und die Bedeutung, die er ihr giebt, rein phantastisch und excentrisch erscheint. In der Idee von der Identität der Logik und Metaphysik erblickt er weiter nichts als einen „zauberischen Glanz, der die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinaus will, leicht besticht.“ Indeſs hierin ist B. vollkommen zu entschuldigen. Diese Idee findet selbst bei Köpfen Anstoſs, die H. besser verstehen als B. Zur Erläuterung dieser Idee sei daher nur so viel gesagt. Wenn die Gesetze der Welt nicht auch die Gesetze unsers Denkens sind, wo sie aber natürlich aufhören in der Form von Gesetzen zu existiren, und sich zu freien Selbstbestimmungen des Geistes erheben, und umgekehrt, wenn die allgemeinen und wesentlichen Formen, in denen wir denken, nicht zugleich allgemeine und wesentliche Formen der Dinge selbst sind; so ist überhaupt keine reale Erkenntniſs, keine Metaphysik möglich, so ist in der Welt ein absoluter Hiatus, ein absolutes Vacuum, ein absoluter Unsinn,

und dieser absolute Unsinn, dieses existirende Non-Ens, dieser faule Fleck ist unser Geist selbst, so ist unsre Vernunft selbst weiter nichts als das Ens Rationis einer absoluten Unvernunft. Aber was berechtigte uns auch zu dieser Annahme? Stecken wir denn etwa blofs bis ans Herzgrübchen, bis an den Hals oder gar nur bis an den Nabel, und nicht vielmehr bis über die Ohren mitten drinn in den Fluthen des Weltmeers? Ist in uns die Continuität mit ihm abgebrochen? Ist unser Geist oder Selbst oder wie man es nennen mag ein aufser der Welt in Nichts in sich webendes Nichts? Sind unsre Hirngespinste ohne innern Zusammenhang mit dem grofsen Gewebe des Weltalls? Sind wir nicht gerade in dem Innersten unserer Subjectivität frei von der Schranke der Subjectivität? Ist nicht der Geist selbst die aufgeschlofsne tiefste Tiefe des Weltalls? Sind wir nicht in jedem Acte der Lebensthätigkeit in einem und demselben Momente zugleich in uns und aufser uns? Sind wir in der Aufsenwelt nicht bei uns selbst, und in unserer Innenwelt nicht zugleich in der realen Welt? Fasse man auch das Denken nur als eine Kraft und zwar als eine besondere Kraft auf, so ist es doch eine *reale,* positive Kraft, eine dem Menschen immanente, substanzielle Kraft, eine Kraft, durch die er nur ist, was er ist, die nicht fehlen kann, ohne die er aufhört, Mensch zu sein, aufhört folglich, zu *sein* — denn das *Menschsein* ist das *Sein* des Menschen — eine Kraft, die also sein *Sein* selbst constituirt, an die es wesentlich gebunden ist. Ist nun aber unser Sein ein der Welt, der Natur, der Objectivität oder wie man es benennen und fassen mag, accidentelles, oder nicht vielmehr in ihrem Sein und Wesen nothwendig enthaltenes Sein? Ist also das Denken als eine unser Sein constituirende Kraft nicht auch

eine dem Sein und Wesen der Objectivität *nicht* accidentelle Kraft? Ist es nicht *Sein im Sein*? Ist es eine *extramundane* oder nicht vielmehr eine in der Kraft der Welt selbst immanente, eingeborne Kraft? Ist es nicht zugleich eine eben so subjectiv, als objectiv reale Kraft? Ist es also nur ein illusorischer Gedanke, dafs die allgemeinen wesentlichen Denkbestimmungen, *die* Bestimmungen, durch die das Denken *Denken* ist, zugleich allgemeine, wesentliche Sachbestimmungen, dafs folglich die logischen Formen zugleich mataphysische, die innere Natur der Dinge ausdrückende und enthaltende Bestimmungen sind? Ist es nicht unmöglich, dafs, wenn die Logik nicht schon Metaphysik ist, wir je, wir mögen auch anfangen, was wir wollen, zu einer Metaphysik kommen, wenn sie uns nicht etwa im Traum von Gott beschert wird? Ist die Idee von der Einheit der Logik und Metaphysik nicht also eine die Natur des Denkens selbst ausdrückende, ihr adäquate Idee? Liegt diese Idee nicht jeder tiefern Philosophie zu Grunde? Hat H. etwas andres gethan, als dafs er sie aus ihrer Verborgenheit mit ausdrücklichen Worten zum Bewufstsein hervorhob? Sind nicht schon die Kategorien des Aristoteles, unter denen er selbst den Raum und die Zeit aufzählt, inwiefern sie Behauptungen, Prädicamente sind, die wir im Denken und in der Sprache anwenden, logische, inwiefern sie aber von den Dingen selbst gelten, reale Eigenschaften an ihnen bezeichnen und ausdrücken, metaphysische Bestimmungen? Wenn aber die allgemeinen Denkbestimmungen zugleich wirklich reale Bestimmungen sind, sind sie dann nicht *an und für sich* allgemein? Sind sie aber als *an und für sich* allgemeine Bestimmungen nicht höhern Ursprungs als wir selbst und die Dinge aufser uns, sind sie nicht

göttlichen Ursprungs und Wesens? Ist es nun aber nicht ein lächerlicher Mifsverstand, zu meinen, dafs, wenn die logisch-metaphysischen Bestimmungen in ihrer *Totalität*, in ihrer *Absolutheit*, kurz sie, wie sie in ihrem *wahren Wesen* sind, zu Bestimmungen des göttlichen Wesens gemacht werden, sie auch *so*, wie sie der Philosoph darstellt, wie sie in der Erscheinung auf dem Papier nach einander auftreten, kurz sie in ihrer Verendlichung, Vereinzelung und Besonderung, die sie in der wissenschaftlichen Exposition für den Menschen nothwendig erfahren, zu Bestimmungen Gottes gemacht werden? Wenn wir die moralischen Bestimmungen des Menschen in ihrer Totalität und Absolutheit zu Prädicaten Gottes, und Gott in der Bestimmung des absolut Guten zum Princip der Moral machen, wäre es nicht lächerlich, daraus zu folgern, dafs nun auch die Tugenden, wie sie in einem Compendium der Moral nach einander distinguirt und specificirt werden, die Tugenden der Keuschheit, Mäfsigkeit, Ehrlichkeit Sparsamkeit, des Patriotismus, der Elternliebe u. s. w. zu Prädicaten Gottes gemacht würden? Hätte doch lieber B. dem H. vorgeworfen, dafs Gott nach seiner Logik aus drei Bänden besteht, wovon der erste 334, der zweite 282, der dritte 400 Seiten ausmacht, so dafs der ganze Inhalt Gottes netto 1016 Seiten beträgt, dafs folglich Gott im Jahre des Heils 1813 in Nürnberg bei Schrag zum ersten Mal in seinem Leben das Licht dieser Welt erblickt hat, so wäre er vielleicht gerade durch diese Consequenz seiner Folgerungen zur Einsicht in die Ungereimtheit seiner Auffassungsweise gekommen.

Da schon in der Logik Bachmann-Hegels oder Hegel-Bachmanns, wo es doch vor allem mit rechten Dingen hätte zugehen sollen, so tolles Zeug vorkommt,

dafs Gott darin sich in die verschiedenen Syllogismen verwandelt, so kann es uns nicht wundern, wenn es von ihm in der Geistesphilosophie, wo es von jeher in den Köpfen der Menschen gespukt hat, heifst, dafs er erst durch die Natur und die verschiedenen Stufen der Bildung zu sich selbst komme, dafs Hegel (respect. Bachmann-Hegel) „nicht nur der Sohn Gottes, sondern der heilige Geist selbst sei, dafs Gott nicht zum vollkommnen Bewufstsein seiner selbst gekommen wäre, wenn er sich nicht in den Philosophen Hegel verwandelt hätte.“ Denn hätte B. die Logik H's. begriffen, hätte er den Begriff seiner Methode — der wichtigste, unerläfslichste Begriff, um H. richtig zu erkennen und zu beurtheilen, weil gerade sie es ist, die am leichtesten zu den gröfsten Missverständnissen Anlafs giebt — erfafst, so hätte er ihm nicht ein solches *crimen laesae Majestatis* Gottes aufbürden können, als dieser Vorwurf enthält. Nach H. kann nämlich das *wahrhaft Erste* nicht am Anfange der Wissenschaft stehen. Das, was das Erste ist, mufs sich als das Erste beweisen; als solches kann es sich aber nur erweisen, wenn es sich als den Grund darstellt, auf den Alles zurückgeführt und bezogen werden mufs, um in seiner Wahrheit erkannt werden zu können; erst im Resultate der Wissenschaft erhellt daher, was wahrhaft das Erste ist. Das, worin ich an ein Ende komme, worüber ich nicht mehr hinauskann, das, was ich nicht mehr auf ein Höheres als auf seinen Grund reduciren kann, erst dieses Letzte, dieses Unauflösliche ist das wahrhaft Erste. So ist das Sein in der Logik nur das subjectiv, das scheinbar Erste, die Idee dagegen das wahrhaft Erste. Die absolute Idee windet sich nicht durch die Gestalten des Wesens und Seins, wie ein Schmetterling durch die Metamorpho-

sen der Puppe und Raupe hindurch, um endlich im Lichte des Bewustseins zu sich selbst zu kommen. Es ist nur der Philosoph, der am Schlusse der Logik sich zum Bewustsein der Idee erhebt. Sie entsteht nicht für sich selbst, sondern nur für ihn, und sie entsteht nur für ihn, damit er mit dem ersten Blick, womit er sie erschaut, erkennt, dafs sie ewig und unentstanden ist. Sie entzieht sich im Anfang nur seinen Blicken, damit er um so tiefer von der Herrlichkeit und Allmacht ihres Lichtes ergriffen werde. Sein und Wesen sind Räthsel, die erst in der absoluten Idee ihre Lösung und wahre Bedeutung finden, sind nur die Beweise, dafs nicht sie, sondern die Idee das absolut Erste ist, welches sie als das allein Voraussetzungslose voraussetzen. Die Idee ist wohl in sich selbst nach H. Procefs, Resultat ihrer selbst, Leben, aber nur im Verlauf der wissenschaftlichen Exposition legt sich dieser ewige Procefs, in dem weder Anfang, noch Ende, kein Vorher, kein Nachher ist, so auseinander, dafs erst im Resultate, am Schlusse das wahre Princip erkannt wird. Die Methode der Logik ist nun bei H. die absolute Methode, folglich auch die Methode der übrigen philosophischen Wissenschaften. Alles wird im Prozesse des Werdens dargestellt, überall mit dem Abstracten, dem Einfachsten angefangen, um endlich zu dem zu kommen, was als das *Non plus ultra*, als der *Terminus ad quem*, zugleich als der wahre *Terminus a quo* sich erweist. So wenig nun die absolute Idee in der Logik (realiter) zu sich selbst kommt, so wenig kommt Gott (realiter) durch den Verlauf der Natur und Geschichte zu sich selbst, so dafs Gott erst ohne Bewufstsein gewesen — was eine absolute Absurdität wäre, denn der Begriff des Bewufstseins schliefst alle reale Entstehung von sich aus — und

dann hintendrein erst im Menschen zum Bewufstsein herangekrochen wäre. Das Selbstbewufstsein Gottes ist vielmehr das absolut Erste, aus dem Natur und Menschheit entsprang, wie die absolute Idee der Grund des Seins und Wesens ist. Der menschliche Geist hat überhaupt zu Gott dasselbe Verhältnifs, das der Philosoph zur absoluten Idee hat. Die Philosophie ist freilich nicht die absolute Idee in höchsteigener Person, aber sie ist das Bewufstsein von dem Selbstbewufstsein der absoluten Idee; hierin liegt ihr Unterschied von ihr, wie ihre Identität mit ihr. Gott erkennt sich wohl im Menschen selbst, indem der Mensch Gott erkennt, aber dieses Sich-Erkennen Gottes im Menschen ist nur eine Wieder-Erkennung, eine Verdopplung seiner ursprünglichen, vom Menschen unabhängigen Selbst-Erkenntnifs; unsre Vorstellungen von Gott, in denen er uns gegenwärtig ist, sind nur Vorstellungen von den Vorstellungen, die Gott von sich selbst hat und in denen er sich selbst gegenwärtig ist.

Da bereits in der Logik und Psychologie H. bei dem Examen, dem ihn B. unterwarf, mit Schande und Spott abgefahren ist, so kann es uns auch nicht im Mindesten wundern, wenn er endlich auch mit seinem Naturrecht bei ihm durchfällt. Als Probestück des Geistes seiner Kritik und Auffassungsweise philosophischer Begriffe diene daher nur noch folgendes Beispiel. Der treffliche, eben so tiefe als wahre Begriff, den Hegel von dem sittlichen Wesen giebt, wie es sich in der Familie verwirklicht, soll der Wirklichkeit widersprechen und folglich nichts taugen, indem „manche Familien sehr verdorben und tief gesunken sind, in andern blos einzelne Glieder und nur in sehr wenigen alle Glieder auf einer hohen sittlichen Stufe stehen.“ Du lieber Himmel! Soll denn der Philosoph den Be-

griff einer Sache nicht von ihrer wahrhaften, sondern von ihrer lügenhaften, unvollkommnen Existenz abziehen? Soll er das Wesen der Poesie etwa nach den Exemplaren eines Gottsched darstellen? Sollen verkrüppelte Bastarde oder nicht vielmehr die genuinen Erzeugungen die Modelle des Philosophen sein? Sollen ihm nicht die reinsten Bilder bei der Erzeugung seiner Begriffe vorschweben? Wenn B. uns dereinst ein neues philosophisches System geben will, und es schweben ihm bei der Erzeugung seiner Begriffe dieselben Bilder vor, die bei der Krisik H's. ihm vorschwebten, was wird doch das Product seiner philophischen Schäferstunden für ein Geschöpf sein? Dafs übrigens B. selbst in der populären Sphäre der Hegel'schen Philosophie nicht nur nicht einen richtigen Gebrauch von seiner Vernunft, sondern auch nicht einmal von seinen Augen machte, kann nur dem auffallen, der nicht weifs, dafs dergleichen Empiriker, wie B. einer ist, gerade nur da Idealisten sind, wo sie Realisten sein, ihre Sinne öffnen sollten, und gerade da nur Realisten, wo allein der Idealismus die wahre Empirie ist, das einzige Organ, eine Sache in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen.

Nachdem wir nun im Allgemeinen die Kritik des Herrn Bachmann charakterisirt haben, gehen wir sogleich, zur Begründung und Bestätigung unseres Urtheils, auf das Besondere ein.

Ein Hauptgegenstand seiner Polemik ist die Ideenlehre Hegels. In seiner Vorrede zur Phänomenologie sagt nämlich Hegel und zwar im Gegensatze gegen die declamatorischen, zu jener Zeit „grassirenden Ideen des Schönen, Heiligen und Guten,“

von der platonischen Idee, sie bedeute nichts anderes, als „bestimmte Allgemeinheit, *Art*.“ In seiner Einleitung zur Logik (Iste Ausgabe p. XIV.) dagegen erwähnt er ihrer mit den Worten: „sie sey das Allgemeine, oder bestimmter der *Begriff* des Gegenstandes“ *) ein Ausdruck, der viel universeller und ideeller ist, und allein schon den Herrn Bachmann vor allen den Consequenzen hätte bewahren können, die er aus dem zweideutigen Ausdruck: Art herauszieht. Allein Herr Bachmann hält sich (Antihegel p. 27) blos an jene Aeusserung in der Vorrede zur Phänomenologie und eine Stelle in der Geschichte der Philosophie, wo „damit übereinstimmend Hegel über Plato sich äufsere: die platonische Idee sey Gattung, **) Art.“

*) Vollständig lautet diese beachtungswerthe Stelle also: „die platonische Idee ist nichts anders, als das Allgemeine, oder bestimmter der Begriff des Gegenstandes; nur in seinem Begriffe hat Etwas Wirklichkeit; insofern es von seinem Begriffe verschieden ist, hört es auf wirklich zu seyn, und ist ein Nichtiges; die Seite der *Handgreiflichkeit* und des *sinnlichen Aussersichseyns* gehört dieser nichtigen Seite an.“

**) Als Belege von der Oberflächlichkeit und Gewissenlosigkeit der Bachmannischen Beurtheilung und Lectüre mögen einige der wichtigsten Aeusserungen Hegels über die platonische Idee aus seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie hier ihren Platz finden; p. 199 II. B. heifst es von der Idee: sie ist nichts Anderes als das Allgemeine, und dafs dieſs Allgemeine nicht als das formell Allgemeine genommen wird, wie die Dinge nur Theil daran haben oder, wie wir es ausdrücken, nur Eigenschaften der Dinge sind: sondern indem dieſs Allgemeine als das *an und für sich selbst Seiende*, als das *Wesen* genommen wird, als dasjenige, *was nur ist*, *was nur Wahrheit hat*.“ Hierauf bezieht sich die Stelle p. 224, auf die sich Herr B. beruft, und welche also lautet: „das Allgemeine ist zunächst unbestimmt — aber es kommt wesentlich auf die weitere Bestimmung des Allgemeinen in sich an. Dieses Allgemeine hat nur Plato die Idee, εἶδος genannt, was wir *zunächst* Gattung, Art übersetzen, und die Idee ist auch allerdings

und gibt nun ohne Weiteres diesen allerdings sehr bezeichnenden *Spitznamen*, (denn eine andere Bedeutung hat in der That der Ausdruck: Art nicht, indem sich Hegel desselben blos bedient, um nur ganz im Allgemeinen zunächst einen Anhaltspunkt, einen bestimmten Begriff von der Idee zu geben) für den *wahren* Namen, für die positive, totale, wesentliche Bestimmung aus, die Hegel der Idee gegeben habe, als wäre sie wirklich nach ihm gar nichts weiter als Art, ihr unendliches Wesen mit dieser einfachen, dürftigen Bestimmtheit erschöpft. Statt den dritten Theil der Logik, welcher die Idee nicht historisch oder gelegentlich, sondern an und für sich, ihre Genesis, ihren Begriff und ihre wesentlichen Unterschiede, als Idee des Lebens, Erkennens und Wollens betrachtet, der allein die *Quelle* ist, aus welcher der wahre Bagriff Hegels von der Idee geschöpft werden kann, wo aber von der Art keine Sprache ist, zur Grundlage seiner

---

die Gattung, die Art, die aber *mehr durch den Gedanken* gefafst ist, *mehr für den Gedanken ist*. Man mufs aber defshalb unter Idee nicht etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes sich denken, εἶδος ist nicht in der Vorstellung substantiirt, isolirt, sondern die Gattung, das *genus*. Idee ist uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für sich selbst ist Gattung.“ Was aber H. unter Gattung versteht, geht aus dem gleich darauf folgendem Beispiel vom Thier hervor, von dem er sagt: „es ist lebendig, dieſs ist seine Gattung, die Lebendigkeit ist sein Substanzielles, Wahres, Reelles, nimmt man dem Thiere das Leben, so ist es Nichts.“ p. 227 heifst es: „die Idee ist Allgemeines, *Gedanke* und *ist* (objectiv) p. 230: „sie ist das Allgemeine, aber als *das sich selbst Bestimmende*, das *konkret in sich* ist. Dieses kommt nur durch Bewegung in solchen Gedanken, die Gegensatz, Unterschied in sich enthalten. Die Idee ist dann *Einheit dieser Unterschiede*, und so ist sie bestimmte Idee.“ p. 233. „Im Sophistes untersucht Plato die *reinen Begriffe* oder Ideen (εἴδη Arten, denn die Ideen sind in der That nichts Anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Anderssein, Sein und Nichtsein.“

Kritik zu gebrauchen, nimmt er nur *aus* ihm einzelne Stellen heraus, hier die, wo die Idee als Congruenz des Begriffs und der Realität bezeichnet wird, *) und wendet sie blos zur *Bestätigung* seiner Meinung an — denn die Art kann er sich bereits nicht mehr aus dem Sinne schlagen, sie ist in ihm zur fixen Idee geworden — indem „die Art, in der wir nur das den Individuen Gemeinsame denken, in der Identität des Subjectiven und Objectiven bestehe, nicht aber die Idee." Er macht daher, obwohl nur Er selbst es ist, der durch sein willkührliches, Alles nach Belieben untereinanderwerfendes, aus dem Ganzen und der bestimmten Sphäre seiner Gültigkeit herausreifsendes Verfahren die Unendlichkeit der Idee, welche nach Hegel allein in der Totalität des *Lebens* und *Geistes* ihren entsprechenden Ausdruck findet, zur Art degradirt hat, der Hegelschen Ideenlehre den Vorwurf, dafs sie „erstens die Idee zum Artbegriffe herabsetze, und hiernach zweitens von ihr die Identität des Subjectiven und

*) Die Stelle citirt Herr B. also: (der Gegenstand) „die objective und subjective Welt, überhaupt *sollen* mit der Idee nicht blofs *congruiren*, sondern sie sind selbst die Congruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriff nicht entspricht, ist blofse *Erscheinung*, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit ist. Nichts ist von seinem Begriffe geschieden und ihm ganz unangemessen. Sagt man, kein Gegenstand der Erfahrung congruirt der Idee vollkommen, so stellt man diese als einen subjectiven Maafsstab der wirklichen gegenüber, ohne zu bedenken, dafs ein Wirkliches, dessen Begriff nicht in ihm ist, das Nichts wäre." Im Original lautet der Schluss dieser Stelle jedoch also: „Wenn gesagt wird, es fände sich in der Erfahrung kein Gegenstand, welcher der Idee vollkommen congruirt, so wird diese als ein subjectiver Maafsstab dem Wirklichen gegenübergestellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft *seyn* soll, wenn nicht sein Begriff in ihm und seine Objectivität diesem Begriffe *gar nicht* angemessen ist, ist nicht zu sagen, denn es wäre das Nichts."

Objectiven, die Concurrenz derselben mit den Erscheinungen behaupte.“ p. 30. Und *die* Bestimmungen Hegels, die nicht in *seinem* Sinne sind, d. h., die nicht übereinstimmen mit *den* Vorstellungen, die er sich selbst von der Idee Hegels, als lediglich einem Artbegriffe in den Kopf gesezt hat, sind nun natürlich für ihn himmelschreiende Widersprüche; statt dafs gerade solche Bestimmungen ihn zur Besinnung über sich selbst bringen, zur Correctur, zur Erweiterung, Berichtigung oder vielmehr gänzlichen Verwerfung seiner vorgefafsten Meinungen verhelfen sollten. So findet er denn bei dem Satze Hegels: „die Natur ist *an sich, in der Idee* göttlich, aber wie sie *ist*, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht, sie ist vielmehr der unaufgelöfste Widerspruch“ aus einem sehr begreiflichen Grunde es „unbegreiflich, wie ein Mann von Hegels Geiste diese Sätze niederschreiben konnte, ohne zu bemerken, dafs durch sie seine Ideenlehre von Grund aus zerstört wird. Es werden hier offenbar die Idee und das Sein der Natur einander entgegensetzt, was nach der Ideenlehre schlechterdings undenkbar ist.“ p. 33. Wirklich undenkbar? Gleich in den ersten Zeilen, wo Hegel in der Logik von der Idee handelt, ist die Möglichkeit dieser Entgegensetzung schon in ihr gedacht und ausgesprochen, wenn er sagt: „Etwas hat nur Wahrheit, (d. i. Etwas ist nur *wahres* Sein) *insofern* es Idee ist.“ III. B. p. 267. Es ist also sogleich mit der Idee der Unterschied und mit dem Unterschiede die Möglichkeit des Gegensatzes in ein wahres, d. i. der Idee entsprechendes und ein unwahres, ihr widersprechendes Sein gesetzt. Der abstrakte Ausdruck: die Idee ist die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und der Realität hat keinen andern *Sinn*, als: die Idee ist der wahre,

objective Begriff einer Sache, d. h. *der* Begriff, welcher als Begriff zugleich die Sache der Sache, ihre *Natur*, ihr Wesen ist, denn was anders ist wohl die Realität, die wahre Objectivität eines Gegenstandes als seine Natur, sein Wesen? Mit dem Wesen ist aber zugleich die Differenz zwischen dem wahren, wesentlichen und dem bloſsen, dem wesenlosen, äusserlichen Sein gesetzt; das wahre Sein wird vielmehr nur im Unterschiede vom unwahren Sein, der bloſsen Erscheinung dem Geiste Gegenstand. Die Idee ist eben deſswegen das Gericht, „das absolute *Urtheil* über alle Wirklichkeit“ (Logik III. B. p. 129., wo H. zwar vom apodiktischen Urtheil handelt, aber die dieser Urtheilsform entsprechenden Prädicate gehören der Idee an, die eben in der Sphäre des Urtheils das apodiktische Urtheil selbst ist); nur die Idee ist das Maaſs der Wirklichkeit und Unwirklichkeit, *wirklich* (im höhern Sinne) nur das, was ihr entspricht. „Daſs die wirklichen Dinge mit der Idee nicht congruiren, ist die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit.“ „Diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entspricht, ist bloſse *Erscheinung*, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit ist.“ p. 269. 271. Wer keine Idee (Idee hier selbst im H.'schen Sinne) hat, dem ist jedes Sein ohne Unterschied das Wahre. Erst die Idee unterscheidet und entzweit.

Herr Bachmann sucht jedoch die Undenkbarkeit jener Entgegensetzung durch folgende, in der That höchst scharfsinnige Schlüsse zu erweisen. „Ist die Natur in der Idee göttlich, so ist sie es eben dadurch unmittelbar auch in ihrem Sein, denn sonst (wie scharfsinnig!) ist ja die Idee gar nicht in ihr und die Idee nicht Identität des Begriffs und der Objectivität, und umgekehrt, wenn sie wie sie *ist*, dem Begriffe nicht entspricht,

sondern der unaufgelöfste Widerspruch ist, so giebt es ein Sein der Natur, in welchem die Idee nicht ist, und folglich (?) ist die Idee der Natur gar nicht identisch mit der Natur, und mithin nicht die wahre Realität, Identität des Subjectiven und Subjectiven, sondern ein Jenseits, oder eine blofse subjective Vorstellung, d. h. das was H. bei jeder Gelegenheit als eine ganz unphilosophische Vorstellung bekämpft und verwirft." p. 33. Allerdings entspricht bei H. auch die Natur in ihrem Sein der Idee, aber Nota bene! nicht der Idee an und für sich, nicht der *absoluten* Idee, d. i. der Idee in ihrem *wahren adäquaten Sein*, sondern der Idee in ihrem Anderssein oder der Idee von dem *Anderssein* der Idee. H. bestimmt nämlich bekanntlich in seiner abstrakten Sprache die Natur im Allgemeinen als die Idee in ihrem Anderssein oder als das Anderssein der Idee, d. h. also, da die Idee von ihm als die absolute Identität des Begriffs und der Objectivität bezeichnet wird, als die Identität in ihrem Anderssein oder in der Form des Andersseins. Was ist aber das Anderssein der Identität? Der *Unterschied* — das Princip des Gegensatzes, denn vom Unterschiede ist nicht weit bis zum Gegensatze. H. bestimmt also die Natur als die Idee nicht in ihrem idealen, mit ihr identischen, sondern in ihrem ihr ungleichen, der Identität des Begriffs und der Objectivität nicht entsprechenden, also sie in ihrem Unterschied darstellenden Sein. Die Natur ist also göttlich, in wiefern sie die Idee ist, aber ungöttlich, wiefern sie die Idee nicht in ihrem adäquaten, sondern ihrem Anderssein ist, denn sie ist wohl Geist, Leben, Idee, aber — und hierin liegt ihr specifischer Unterschied vom Geiste, von der Idee als solcher — nicht in der Weise oder Form der Geistigkeit, sondern der Sinnlichkeit, also einer dem, was sie *an sich*, im Unterschiede von der *Art und Weise* ihrer

Existenz, im *Wesen* ist, *widersprechenden* Form. Und eben dieses Nicht-entsprechen dem Begriffe gehört zu dem Begriff, der Idee der Natur.

Wie plump-sophistisch verfährt nun aber Herr Bachmann! Er wischt die *wesentliche Differenz* zwischen der Idee *an und für sich* und zwischen dieser *bestimmten* Idee, *der* der Natur aus und findet nun einen Widerspruch darin, dafs H. von dem *Unterschiede* der Idee *von sich* nicht behauptet, was lediglich von der *Identität* der Idee *mit sich*, von der Idee als solcher gilt. Und wie schwachsinnig sind seine Schlüsse und Argumente! Wie schwachsinnig, wenn er aus dem Widerspruch die Abwesenheit und Jenseitigkeit der Idee beweisen will, indem er sagt: „wenn die Natur der unaufgelöste Widerspruch ist, so giebt es ein Sein, in welchem die Idee gar nicht ist u. s. w.," da er gerade das Gegentheil hieraus schliefsen sollte. Denn wie könnte ein Sein der Idee widersprechen, wenn sie *ausser* ihm wäre? Mangel ist ein Widerspruch, aber nur mit dem, was ein Ding sein *kann* und *soll*, was also in ihm als Kraft, als Vermögen liegt. Spinoza sagt ganz richtig: die Materie ist defswegen nicht unvollkommen, weil sie nicht denkt, denn das Denken liegt nicht in ihrem Wesen und Begriffe, es fehlt ihr also nichts; sie ist sich selbst gleich. Widerspruch ist nur dort, wo Etwas im Widerspruche mit der Idee, mit *sich selbst* im Widerspruch ist. Das Thier ist nicht bestialisch, wenn es thierisch ist, weil die Idee der Humanität jenseits der thierischen Natur liegt, aber der Mensch, weil die Humanität seine Idee, d. i. seine *wirkliche* Bestimmung, seine *wahre* Natur ist. Ja der Widerspruch ist so wenig eine Instanz gegen die *objective* Realität der Idee, dafs er vielmehr das allerempfindlichste Zeugnifs derselben ist; er ist selbst nichts anders als die *Existenz* der Idee, aber in einer negativen, nicht sein

sollenden, verkehrten Weise. Eine schlechte Familie ist diejenige, welche der Idee der Familie, die in der guten Familie auf adäquate (wahre, der Idee entsprechende) Weise existirt, nicht ent- oder geradezu widerspricht. Aber eben darum, weil sie ihr nicht entspricht, ist sie eben eine *schlechte*, zerrüttete, unglückliche Familie. In der guten Familie beweifst die Idee der Familie ihre objective Realität im Individuum als Friede und Genufs der Einheit, in der schlechten als Unfriede, als die Unseligkeit der Zwietracht. Was seiner Idee widerspricht, widerspricht, wie gesagt, *sich selbst* und dadurch büfst es so zu sagen, seinen Abfall von der Idee, söhnt es die Zürnende wieder mit sich aus. Indem es die Idee negirt, negirt es sich selbst, greift es sein eignes Dasein in seiner tiefsten Wurzel an. So bewährt in dem Menschen, welcher der eingebornen Idee des Guten, dem moralischen Adam Kadmon, dem Gewissen zuwiderhandelt, diese Idee ihre objective Realität und Kraft als die Nemesis, die Furie des bösen Gewissens.

Es ist daher ganz falsch, wenn Herr Bachmann p. 143 sagt: „der Philosoph mufs entweder das Familienleben nach der Idee schildern oder nach seiner Wirklichkeit in der Erfahrung.“ Dieses Dilemma existirt so wenig für die Philosophie, dafs sie vielmehr die directe Negation desselben ist. Der Philosoph schildert einen Gegenstand eben sowohl nach der Idee, als nach der Wirklichkeit, aber wohl gemerkt! nach *der* Wirklichkeit, die der Idee entspricht, z. B. die Dichtkunst nicht nach den Produkten eines Postell, Neukirch, Gottsched oder Werneucher Schmidt, sondern eines Göthe, Schiller; die Sprache nicht nach den häfslichen, widerlichen Lauten eines Pescherähs, sondern den harmonischen Compositionen eines Sophocles und Plato; den Menschen nicht nach seinen Ausartungen bis zum rohen Wilden,

der in puris naturalibus schaamlos einherläuft, zum Anthropophagen oder hinterasiatischen Schwanzträger, sondern nach den Culminationspunkten der Gattung; den grofsen Mann nicht nach den Momenten, wo sein Leib der Ausdruck des gleichgültigen Privatmanns ist, sondern wo sein Auge die Herrlichkeit der Idee, die das Wesen seines Lebens ist, in vollem Feuer uns entgegenfunkelt, also nicht nach seinem äusserlichen, individuellen, zufälligen, d. h. zu seiner Idee nicht *unmittelbar* gehörigen, sondern nach seinem wesentlichen, objectiven Sein. Oder vielmehr: der Philosoph bestimmt einen Gegenstand, indem er nur nach *der* Wirklichkeit, die *der Idee entspricht*, ihn schildert, *nur* nach der Idee, aber eben damit auch zugleich nach seiner *Wirklichkeit*. Die Philosophie macht allerdings auch die verkrüppelten, schlechten Formen der Idee zu ihrem Gegenstande. Aber sie erkennt sie nicht als Instanzen gegen die Realität der Idee; sie sieht auch noch in der gemeinsten Pfütze die Idee ihr Wesen abspiegeln, sie erblickt auch noch in dem Irrthum die Wahrheit, in der verworfensten Existenz noch die Macht der Idee. Und sie erblickt sie darin, dafs sie erkennt, dafs der Widerspruch mit der Idee an einem Dinge nicht ungerochen bleibt, dafs es eben durch ihn eine verworfene, nichtige Existenz ist, und durch diese Schlechtigkeit ein Zeugnifs gegen seine Realität ablegt, *sich selbst verurtheilt*, und somit eine indirecte Darstellung von der Macht und Realität der Idee gibt, gleich wie die Häfslichkeit und Widerlichkeit des Lasters eine indirecte Darstellung von der Macht und Schönheit des Guten ist. Wäre die Idee *nur* Idee in dem Sinne, wie man es im gemeinen Leben nimmt, nicht als Begriff zugleich die Natur der Dinge, wäre sie nur so ein Musterbild, ein Ziel, kurz eine subjective Vorstellung, so wäre alles, auch das erbärmlichste Sein un-

mittelbar so, wie es *seiner* Natur nach sein soll, so wäre kein Krüppel, keine Mifsgeburt, keine Krankheit, kurz kein Mangel, kein Schmerz, kein Widerspruch in der Welt, denn die Idee wäre dann nur ein von Aussen, von dem ausser den Dingen befindlichen Subjecte angelegter, sie folglich nicht in ihrem Innern ergreifender und afficirender Maasstab, und der Widerspruch nicht die eigne innere Zerrissenheit, das Zerfallensein der Dinge mit sich selber, aber ein Widerspruch, der das nicht ist, der nicht im Herzen selbst der Dinge wurzelt, ist in der That kein Widerspruch. Uebrigens findet in der Hegel'schen Ideenlehre, wenn wir sie nach dem Geiste, nicht nach dem Buchstaben auffassen, wiewohl selbst dieser dafür spricht, allerdings auch *das Ideal* (natürlich das vernünftige, das realisirbare Ideal) seine Stellung und sein Recht. Es wäre auch in der That die schmachvollste, die verabscheuungswürdigste, die gottloseste Erniedrigung des Menschen, wenn er gelehrt hätte, dafs das Individuum eine schlechte, verworfene Existenz der Idee als die wahre Wirklichkeit derselben feiern solle, und mit dem Blicke nach einem Ideal sich nicht über die drükkenden Schranken eines schlechten Weltzustands erheben und nach dessen Verwirklichung streben dürfe. Aber dem ist auch nicht so. Im Gebiete der Endlichkeit sind die Momente der Idee nicht nur unterschieden, was sie an und für sich in der Idee sind, denn der Unterschied schliefst die Identität nicht aus, sondern wirklich trennbar. Ja „die Endlichkeit der Dinge besteht darin, dafs sie ein Urtheil sind, dafs ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt (also Idee) sind, sonst wären sie Nichts, aber dafs diese ihre Momente auch wesentliche Selbstständigkeit gegen einander haben, daher sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind." Wenn daher eine Existenz ihrer Idee

nicht ent- oder vielmehr geradezu widerspricht, so bestimmt sich die wahre Existenz der Idee zum Ideale; jene Existenz ist „ein Leichnam, von dem sich die Seele geschieden hat, und in das Reich des Idealen geflohen ist," wo sie für das Subject ein Gegenstand seiner Sehnsucht ist. Damit ist aber die Realität der Idee an und für sich nicht aufgehoben, denn auch eine wirkliche Existenz bestimmt sich für das Individuum, für das sie noch nicht zu unmittelbarer Gegenwart geworden ist, zu einem blofsen Gegenstand der Vorstellung und Sehnsucht. So ist der Mann das Ideal des Knaben, der *wirkliche* Künstler das Ideal des werdenden Künsters. Ja die Sehnsucht selbst, wenn sie wenigstens eine energische, in der *Natur* selbst begründete ist, kein blofs subjectives, unberechtigtes Schmachten, ist schon *eine*, wenn gleich noch nicht die wahre Existenz der Idee, denn diese Sehnsucht ist nichts anders als der Trieb des noch unentwickelten Saamens, die Energie der Idee, wie sie in dem zu ihrer Verwirklichung bestimmten Individuum seinen objectiven Beruf ankündigt, die erste Aeusserung eines realen Vermögens oder Talentes, hiemit die erste Weise der Incarnation der Idee. Was übrigens die Idee des Staates betrifft, um diesen im Vorbeigehen zu berühren, so mufs allerdings die Kategorie des Sollens als eine objective Bestimmung in die Idee desselben mit aufgenommen werden. Im Staate als dem Reiche der Vernunft kann oder *soll* es wenigstens zum Unterschiede von dem Reich der Natur, die nur die Erhaltung der Gattung, nicht des Individuums bezweckt, kein Gebiet des Zufälligen geben. Und dieses Sollen ist nicht nur das Postulat der Einzelheit, die will, dafs sie zu ihrem Rechte komme, sondern es liegt selbst im Begriffe, im Willen des Staates.

Die Gründe und Einwendungen, die Herr Bach-

mann gegen die Hegel'sche Ideenlehre vorbringt, haben daher gerade so viel Gewicht und Gehalt, als wenn er den Satz: dafs die Vernunft das Wesen des Menschen sei, aus dem Grunde durch die Instanz der Narrheit widerlegen wollte, weil in ihr der Mensch die Vernunft verliere, was man aber verlieren kann, nicht das Wesen sein könne. Dieses Argument hätte allerdings seine Richtigkeit, wenn nicht — was leider! der Fall ist — der Mensch durch den Verlust der Vernunft eben Narr würde, nicht einen wesentlichen, nicht den gröfsten, den schrecklichsten Verlust erlitte, den er nur immer erleiden kann. Daher der feinbeobachtende *Garve* ganz richtig sagt: „Wenn wir aus nichts anderm erkennten, dafs die Vernunft nicht nur unsern Adel, sondern unser eigentliches *Wesen* selbst ausmacht, so würden wir es aus dem schreckenden Eindrucke erkennen, den Wahnwitzige auf die meisten Menschen machen."

Uebrigens verdient der Eifer, mit dem Herr B. die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Idee gegen Hegel in Schutz nimmt, alles Lob. Denn unter der Identität des Begriffs und der Objectivität versteht *er* eine Identität der Idee mit den *„einzelnen Erscheinungen"* (p. 27. 29—31.), „mit den individuellen Formen des Seins," p. 143. und zwar, was wohl zu bemerken ist, nicht mit den einzelnen Erscheinungen, wie sie *Gegenstand* der *Idee*, der *Vernunft*, sondern der *gemeinsten Empirie* sind, mit den einzelnen Erscheinungen nicht in ihrer *Totalität*, in der sie sich gegenseitig kritisiren, berichtigen und ergänzen, in ihrem Wesen, ihrem wahren Sein, sondern in ihrer Einzelheit, ihrem sinnlichen Sein, so dafs der Sinn seines obigen Arguments: „wenn die Natur in der Idee göttlich ist, so ist sie es auch unmittelbar in ihrem Sein" in Wahrheit *der* ist: wenn

die Natur in ihrem *wahren* Sein göttlich ist, so ist sie es auch unmittelbar in ihrem *falschen* Sein, oder kürzer und richtiger *der:* wenn die Idee, die Vernunft göttlich ist, so ist auch nothwendig die Nichtidee, die Unvernunft göttlich. Dieser sein Schluſs will daher gerade so viel sagen, wie der: die Vernunft ist das Wesen des Menschen, der Narr ist ein Mensch, also ist der Narr vernünftig. Erkennen wir schon hieran die Bachmann'sche Kritik in ihrer ganzen Unwahrheit, Eitelkeit und Trivialität! Wenn Herr B. vom Sein spricht, so meint er darunter immer in seiner Polemik — ja der Standpunkt selbst seiner Kritik ist *dieses* Sein — ein Sein, das weder die Philosophie, noch der natürliche Menschensinn als Sein kennt und *Sein* nennt. Er versteht darunter das *todte*, das geist- und seelenlose, das von der Idee *negirte* Sein, *das* Sein, das *blosser Schein* ist. Daher thut er bei seiner Polemik gegen die Identität des Denkens und Seins sogar die unerhörte Behauptung, „daſs der Leichnam ein *Sein unser* ohne Denken sei" eine Behauptung, die ausser allen Zweifel setzt, *was* Herr B. unter Sein versteht. Der gute Mann sieht also nicht ein, und kann es auch bei seinen ultraliberalen und toleranten Ansichten vom Sein nicht einsehen, daſs, wenn Hegel die Idee als die Identität des Begriffs und der Objectivität oder der Realität oder des Seins — Bestimmungen, die übrigens bei H. scharf unterschieden werden — bestimmt, er ein ganz andres Sein im Sinne hat, als Herr B., daſs *das* Sein, mit dem die Idee in Identität gesetzt wird, nicht das Sein des Leichnams, sondern des Lebens bedeutet, nicht die einzelnen Erscheinungen, sondern die *Natur*, das *Wesen* der Erscheinungen, durch welches und in welchem sie allein *sind*, sieht also nicht ein, daſs er ein ganz plumper Betrüger ist, indem er

statt der Goldmünzen der Hegel'schen Ideen die werthlosen Dantes unterschiebt, die Er in seinem Vermögen hat, und nun einen empörenden Widerspruch darin findet, dafs Hegel nicht auch von seinen Dantes gelten lassen wolle, was er von seinen Goldmünzen behauptet. Weil H. die Idee als die Identität des Begriffs oder der Seele, und der Objectivität oder des Leibes bestimmt, so ärgert er sich darüber, da Er beides für einerlei hält, dafs H. einen Unterschied zwischen dem Sein des Leichnams und dem Sein des Leibes macht, und daher nicht auch die Identität der Seele mit dem Leichnam behauptet. Demnach reducirt sich das Argument, wodurch er die Ideenlehre H's. zu stürzen sucht, auf diesen geistvollen Schlufs: „wenn die Seele mit dem *Leibe* identisch ist, so ist sie es auch mit dem *Leichnam*, oder — ein erschreckliches Oder! — die ganze H.'sche Lehre von der Idee, als der Identität der Seele und des Leibes, ist von Grund aus falsch."

Herr Bachmann stellt also, um es aufs Gelindeste auszudrücken, die H.'sche Ideenlehre in einem *durchaus falschen* Lichte dar. Selbst schon die Ausdrucksweise: „die Idee sei nach H. die Concurrenz, die Identität mit der Erscheinung" beweifst diefs, denn man kann wohl sagen: die Erscheinung ist identisch mit der Idee, insofern als sie dieselbe in sich realisirt enthält, aber nicht umgekehrt — was ein gewaltiger Unterschied ist — die Idee ist identisch mit den Erscheinungen, weil *sie* nur das Maafs ist, nach dem sich die Realität der Erscheinungen bestimmt. Aber nicht genug, dafs er die Ideenlehre H.'s unter einen ganz verkehrten Gesichtspunkt bringt, er stellt sich noch überdiefs — was freilich eine nothwendige Folge seiner ganzen Auffassungsweise und Denkart überhaupt ist,

— diese (angebliche) Identität der Idee mit den Erscheinungen *so* vor, als wäre die Erscheinung, mit der die Idee identisch sein soll, gleichsam das Garaus der Idee, als hätte die Idee sich jetzt erschöpft, als wäre sie wirklich *endlicher Stoff, empirisches Dasein* geworden. Denn was anders will der vage Gemeinplatz sagen: „die Idee verhält sich zum Kunstwerke, wie das Unendliche zum Endlichen, wie das intelligible Vorbild zum sinnlich angeschaueten Nachbild, wie der schöpferische Gedanke zum Geschaffenen?“ p. 29. Abgesehen davon, dafs dem Künstler nicht die Idee der Kunst im Allgemeinen, nicht die unbestimmte, die im schlechten Sinne unendliche Idee, sondern eine ganz *bestimmte* Idee der Kunst, dem Dichter z. B. die Idee des Dramas, des Epos, des lyrischen Gedichts Gegenstand, hiemit in der Idee selbst schon die *Bestimmtheit und Begränztheit,* das Princip der Endlichkeit, enthalten ist, so ist eben ein *klassisches,* d. h. mit der Idee (nämlich mit *seiner,* einer *bestimmten* Idee) identisches Kunstwerk kein *einzelnes, endliches* Werk, kein *empirisches* Dasein, es ist selbst *Gattung, Muster, Idee.* Es ist nicht Geschaffenes; es ist selbst schöpferischer Gedanke, Lebendiges producirendes Product. Daher es die Natur des Unendlichen auch in dieser Beziehung an sich hat, dafs wir es nie satt bekommen können, sein Genufs unvergänglich bleibt. Selbst in ihrer Realität verharrt die Idee stets in und bei sich selbst, in der Identität mit sich. Auch *daseiend* als Gegenstand der sinnlichen Anschauung wird sie doch nie empirisches Factum, Object der gemeinen, ideenlosen Empirie, denn ein Dasein, das ihr entspricht, ist nichts *ausser ihr,* ist als Dasein nur ein *Schein,* hat seine Realität *nur* in der Idee. Die Idee ist nur sich selbst Gegenstand. Ein Kunstwerk hat für uns gar nicht Da-

sein als Kunstwerk, wenn uns nicht der Geist, die Idee desselben Gegenstand ist. „Werke des Geistes und der Kunst, sagt darum der Dichter, sind für den Pöbel nicht da.“ Das bekannte Wort des Aristoteles an Alexander in Betreff der Bekanntmachung einiger seiner Schriften gilt von der Realität der Idee überhaupt. Die Sinne sind die technischen Ausdrücke der Idee, die nur für den Sachkenner Sinn haben. Aber Herr Bachmann scheint davon auch nicht einmal eine Ahnung zu haben, er hält darum das Sein eigentlich für einen Schandfleck der Idee und stellt sogar den curiosen Satz auf: „bei einem Kunstwerke befriediget uns das Sein nicht, wir machen das, was sein *sollte* und *könnte*, gelten, das höhere Bewufstsein des Geistes in der Idee als Maasstab anlegend,“ ein Satz, von dem, wie fast von allen seinen Behauptungen, nur das directe Gegentheil das Wahre und Vernünftige ist, denn in einem *Lazaret* einem *Narrenhaus*, einer *Correktionsanstalt* „befriedigt uns allerdings nicht das Sein, machen wir das, was sein *könnte* und *sollte*, gelten, das höhere Bewufstsein des Geistes in der Idee als Maasstab anlegend,“ aber in einer *Bildergallerie*, wo *wirkliche* Kunstwerke sind, erfreuen wir uns mit aller Herzenslust einzig und allein an dem, was *ist*. Doch wir gehen jetzt von seiner gehaltvollen Kritik der Ideenlehre zu andern nicht minder interessanten Punkten über.

Gegen die Hegel'sche Auffassung der Geschichte der Philosophie, namentlich gegen den Satz: „dafs die der Zeit nach letzte Philosophie — ein wegen der Unbestimmtheit des Begriffs der Zeit allerdings nicht richtiger, wenigstens nicht genauer Ausdruck, was aber hier nicht zur Sache gehört, — als das Resultat der vorhergehenden die Principien aller enthalten müsse und darum die reichste, concreteste, entfaltetste sei“

wendet er ein, dafs die Geschichte der Philosophie ihm widerspreche, dafs sie „vielmehr das Schauspiel eines fortdauernden Kampfs der Principien und gewaltsamer Umwälzungen darbiete, als jene ruhige Ausgleichung und Crystallisation der einzelnen Momente. Als Anaximander einen unbegränzten Urstoff als das Princip der Dinge annahm, verwarf er das thaletische Wasser und setzte das ἀπειρον an dessen Stelle, und Anaximenes verwarf wieder dieses, um der Luft das Primat zu ertheilen; Pythagoras erblickte in der ganzen Welt nur mathematische Gesetze etc. Socrates bezog Alles auf das Selbstbewufstsein etc., mit Vernachlässigung der naturhistorischen Principien.“ p. 49. Wie Herr B. diese Idee versteht, so hat er vollkommen Recht. Denn er meint, die spätere Philosophie müsse die Principien der früheren so in sich enthalten, dafs man sie mit den *Fingern* aus ihr *herausklauben* kann, in *der* Art und Bestimmtheit, in der sie die frühern Systeme aussprachen. Allein die Entwicklung schliefst nicht die *Negation* aus; im Gegentheil die Negation ist wesentliches Moment derselben. Ohne Gegensatz keine Entwicklung. Der spätere Philosoph nimmt den frühern nicht mit Haut und Haaren in sich auf, sondern seine geistige Essenz, seine Seele, seine Idee. Die spätere Philosophie hat zu den frühern Systeme ein eben so negatives als positives Verhältnifs, sie ist die *Kritik* derselben. Was dem frühern System als das Absolute selbst galt, wird von dem spätern nur zu einem Moment des Absoluten herabgesetzt. Wenn übrigens Anaximander das ἀπειρον als Princip setzte, so war dieses offenbar kein *wesentlich* andres als das Wasser des Thales, denn das Wasser war dem Thales in Beziehung auf die besondern, bestimmten Dinge das unbestimmte Allgemeine, das ἀπειρον, das er aber unter

dem Namen und der Gestalt des Wassers fixirte. Anaximander abstrahirte nur von diesem sinnlichen Substrat und nannte es schlechtweg das ἄπειρον. Anaximenes hob das Princip des ἀπειρον, das Unendliche nicht auf, sondern *bestimmte* es nur wieder, und zwar als Luft, und scheint so beide in sich zu fassen und zu vermitteln, denn die Luft ist zugleich, wie das Wasser, wieder ein sinnliches Substrat, zugleich aber ein unbestimmteres, feineres, immaterielles Princip, als jenes*). Es ist hier also der innigste Zusammenhang der Entwicklung. Pythagoras hat allerdings eine der jonischen Schule entgegengesetzte Tendenz, aber wenn auch nicht mehr die unmittelbare sinnliche Anschauung, wie bei jener Schule, so ist doch wenigstens die abstract-sinnliche Anschauung noch das Medium seiner Gedanken. Socrates Standpunkt aber ist vermittelt durch den *Νους* des Anaxagoras und die Sophisten. Er enthält in sich, wie Hegel trefflich bewiesen hat, das Princip der Sophistik, aber in seiner Wahrheit, gereinigt von seinen Schlacken, denn ihr Princip ist bereits das zum Selbstbewufstsein gekommene, in seiner Energie sich erfassende Denken. Wenn Herr Bachmann bei dieser Gelegenheit von Plato sagt, dafs „wenn er den grofsen Gedanken faste, die mathematische Weltanschauung der Pythagoräer, die naturphilosophischen und dialectischen Untersuchungen in den sittlichen Standpunkt des Socrates aufzunehmen, und aus diesen Elementen das erste umfassende System des Alterthums zu errichten, der Grund da von nicht sowohl in der Socratik gelegen sei, wie man schon daraus sehe, dafs die übrigen Socratiker in dem beschränkten Kreise des Meisters befangen blieben oder ihn noch mehr zusammenzogen

*) Anaximenes *infinitum* aera esse dixit. Cicero.

als vielmehr in der Persönlichkeit und dem Genie Plato's," so ist damit gar nichts, d. h. etwas wirklich ganz Gedankenloses ausgesprochen. Denn von jeher war es nur die Persönlichkeit und das Genie des Philosophen, das die Schranke des ihm zunächst vorangegangenen Systems durchbrach und so auf einen universelleren Standpunkt es erhob, obwohl dieser mit *Nothwendigkeit* aus jenem hervorging, ja das Genie nur dadurch als Genie sich beurkundete, dafs es Vollstreker dieser innern Nothwendigkeit war. Es war *Fichte*, nicht die beschränkten Kantianer, der die Schranken des Kantischen Ding an sich durchbrach; nicht die beschränkten Cartesianer, sondern *Spinoza* entwickelte das System des Cartesius weiter, befreite den Begriff der göttlichen Substanz von der beschränkten Bedeutung und Stellung, die sie bei Cartesius noch hatte, und erhob sie zur universellen, alleinigen Substanz. So beschränkt übrigens der Standpunkt des Socrates war, so war doch das *Princip*, das seinem Standpunkt zu Grunde lag, ein *universelles* Princip: der *Νοῦς*, das Selbstbewufstsein.

Als „ein schlagendes Beispiel gegen den Gewaltstreich Hegel's," führt er aus der neuen Philosophie Kant an, der „weit entfernt, in seiner Philosophie die Principien der vorhergehenden Systeme aufzunehmen, sie vielmehr alle verwarf, das ganze Verfahren der bisherigen Metaphysik für fehlerhaft erklärte und durch seine Kritik einen Umsturz und eine Wiedergeburt dieser Wissenschaft nach einem ganz neuen Plan beabsichtigte." p. 50. Abgesehen davon, was aber hier nicht weiter entwickelt werden kann, dafs jeder Philosoph ein doppeltes Verhältnifs zu den frühern Philosophen hat, ein freies und ein nothwendiges, ein bewufstes und unbewufstes, letztres insofern, als er nolens

volens ein *Glied* der Weltgeschichte, ein Organ der Selbstentwicklung der Idee ist, und daher beide Verhältnisse wohl unterschieden werden müssen, so enthält gerade die *Philosophie* Kants die ihr vorangegangenen Philosophieen des Idealismus, des Empirismus und Scepticismus, ihren *allgemeinen* Principien nach. So wesentlich sich auch Kant von einem Locke und dem Sceptiker David Hume durch den Umfang und die Tiefe seiner Untersuchungen, namentlich dadurch unterscheidet, dafs er die allgemeinen Begriffe, die jene *aus* der Erfahrung entspringen liefsen, vielmehr als die a priorische Bedingung und Möglichkeit der Erfahrung erkannte, so ist doch sein allbekanntes Resultat das Resultat des Empirismus, nämlich dafs die reale Erkenntnifs nur auf das Gebiet der Erfahrungsobjecte beschränkt ist*), obwohl Kant dadurch wieder von dem eigentlichen Empiristen sich unterscheidet, dafs er die Gegenstände der Erfahrung als *blosse Erscheinung* erkennt. Kant ist in dieser Beziehung nichts als der zur *Vernunft* und damit zur Erkenntnifs seiner eignen Gränze gekommene Empirismus**). Nicht weniger sind aber, natürlich im Allgemeinen, die Principien des Leibnitz und Cartesius in Kant enthalten. Bei Cartesius ist schon, wie bei K., das Selbstbewufstsein das Princip der Philosophie, obgleich dieses Princip bei ihm nur am Anfange steht, und, streng genommen, nichts aus ihm weiter deducirt wird, als die formale Regel der

*) Ueber David Hume und sein Verhältnifs zu ihm spricht sich bekanntlich K. in der Vorrede zu seinen Prolngomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. S. 8—15. u. Kritik der reinen Vernunft S. 127. V. Aufl. aus.

**) Die Art, wie K. das Denken erfafst, stimmt mit der Hobbes'schen Auffassung des Denkens überein, wie ich in meiner Geschichte der Philosophie p. 102. bereits angedeutet habe.

Gewifsheit. Bei Cartesius und den Cartesianern kommt daher schon das *Ich* in seiner *metaphysischen* Bedeutung vor, inwiefern sie es mit dem Geiste identificiren, wie wenn z. B: Arnold Geulinx sagt: Ego (nämlich als Geist) sola cogitatione definior, obwohl es hier immer noch verwechselbar mit dem *empirischen Subject* bleibt, daher der Zusatz *quaternus* mens immer zugedacht werden mufs, gleich als gäbe es auch ein körperliches, vom Denken unabhängiges Ich oder wäre auch das empirische, nicht denkende Subject Ich. Viel reiner und objectiver hat aber schon Leibnitz das Ich gedacht, wenn er sagt: (Quorum i. e.) *actuum reflexorum* vi istud *cogitamus*, quod Ego appellamus. Und ob er gleich hinzusetzt: Inde etiam est, quod *nosmetipsos* cogitantes de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitemus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum (Op. Omn. T. II. P. I. p. 24.) und daher das Ich wieder empirisch, im Plural erfafst, so ist doch das Selbstbewufstsein auch von ihm als Erkenntnifsprincip entschieden ausgesprochen. Ja er sagt selbst — ein mit seiner ganzen Monadologie übrigens enge zusammenhängender Gedanke — (ibid. P. II. p. 145.): *externa* non cognoscit (scl. anima) nisi per cognitionem eorum, quae *insunt in ipsamet*. Defsgleichen: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. — Ipsi nobis innati sumus, et veritates menti inscriptae omnes ex hac *nostri perceptione* fluunt. (T. V. p. 359. u. 361.) Haben wir hier also nicht, abgesehen von der sich von selbst verstehenden Differenz zwischen Kant und Leibnitz, das Princip oder doch wenigstens den Gedanken des

Kant'schen Idealismus, dafs die Seele nur durch die Kategorien, also die ihr immanenten Bestimmungen die äufsern Objecte denkt, die Kategorien selbst aber ihren Ursprung und Grund in der Einheit des Selbstbewufstseins haben?

Der Unterschied ferner zwischen apriorischer und Erfahrungserkenntnifs kommt bei Leibnitz in aller Schärfe vor. Dafs die Erfahrung keine *nothwendigen* und folglich auch keine *allgemeinen* Wahrheiten liefert, — denn wie K. erkennt L. die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als unzertrennlich — behauptet er ausdrücklich. Non omnis cognitionis fundamentum sunt sensus: veritates necessariae a sensibus non docentur. Resp. ad V. Epist. Bierlingii. Princip. Philos. Nr. 28. Commentatio de Anima Brutorum §. 14. Ja, abgesehen von solchen einzelnen Stellen, das Princip selbst der Leibnitz'schen Philosophie ist nichts andres als der Begriff der *Spontaneität*, denn das, was die Monaden, die allein als die wahrhaften Substanzen und Einheiten, welche den Grund aller Realität in sich enthalten, das Princip seiner Philosophie sind, zu Monaden macht, ist ihre Selbstthätigkeit, vermöge welcher sie nicht physischen oder empirischen Einwirkungen von Aussen unterworfen, sondern die Quellen ihrer innern Actionen sind, Alles aus ihrem eigenen Fonds schöpfen, daher sie L. Entelechias primas, Vires primitivas nennt und der Begriff der *Substanz* ihm lediglich in dem Begriffe der Vis der Kraft, der Thätigkeit, bestimmter der *Selbstthätigkeit* enthalten ist. Id quod non agit, quod vi activa caret.... substantia esse nullo modo possit. (De ipsa Natura sive de Vi insita etc. §. 15.) La substance est un être capable d'action. (Principes de la Nature et de la Grace §. 1.) Aber eben die *Selbstthätigkeit* ist auch das Princip der Kantischen Philosophie, nur mit *dem*

Unterschiede — ein Unterschied, ohne welchen sie überflüfsig wäre — dafs, während Leibnitz die Spontaneität ein objectives, allgemeines Princip, eine reale Bestimmung aller Wesen, die Urkraft alles Seins ist, Kant nur *Verstand* und *Wille* als autonomische, selbständige Principien, als die Monaden gleichsam, die Alles aus ihrem eignen Fonds schöpfen (Monades omnia ex penu suo ducunt) auffafst. Uebrigens sind die Monaden selbst schon rein spirituelle Principien, gleichsam kleine Kantianer, die aus der Schranke ihres subjectiven Idealismus nicht hinaus können, deren Beziehungen zu der objectiven Welt eigentlich die Dinge nicht darstellen, wie sie *an sich* sind, sondern nur *Vorstellungsarten* von diesen Dingen aus dem *eignen Gesichtspunkt* der Monade sind, — daher es so viele Welten als Monaden giebt — Vorstellungsarten also, die nicht sowohl das Wesen des Objects, als vielmehr die Constitution, das Wesen der Monade ausdrücken, die in der Beziehung auf das Object nur in der Beziehung *auf sich selbst*, *in sich* ist und bleibt, gleichwie auch nach Kant unsre Vorstellungen von den Objecten nicht die Objecte an sich ausdrücken, sondern nur die Weise, wie *wir* sie in uns recipiren. Herr Bachmann polemisirt zwar p. 94, wo er auf die Leibnitzischen Monaden zu sprechen kommt, gegen die Trennung derselben von der Sinnlichkeit, und sagt: „sie sind nicht ein Jenseits, ein ausserweltliches Reich für sich, wozu sie Hegel umgestempelt hat, sondern Substanzen, die wahren Elemente der Körper, welche nichts andres sind als Systeme von Monaden. Ohne die Monaden wäre die Körperwelt nichts als eine Folge von Träumen.“ Aber seine Polemik ist höchst oberflächlich, denn die Monaden sind allerdings Substanzen, aber *immaterielle* Substanzen, allerdings die wahren Elemente der Kör-

per, aber selbst *unkörperliche* Elemente, „Seelen oder wenigstens den Seelen analoge Wesen“ nicht physische, sondern „*metaphysische* Punkte“ nicht „*Atome der Materie*“ sondern der „*Substanz*“ nach. Ihrem *wesentlichen Begriffe* nach sind daher die Monaden *für sich, selbstständig, selbstgenügsam,* ausser dem Zusammenhang mit anderen Dingen oder Monaden, und insofern wir diesen Zusammenhang mit Recht Welt nennen, ausser der Welt, denn „jede Monade ist *für sich selbst* eine Welt.“ Es ist daher ein drittes Wesen, ein Wesen ausser und über ihnen, Gott, der die Monaden durch die prästabilirte Harmonie mit einander verknüpft, aber diese Verknüpfung liegt nicht im Wesen und Begriffe der Monaden selbst; der Zusammenhang mit den andern Monaden ist darum nur ein *idealer.* Jede Monade drückt wegen dieses idealen Zusammenhangs das ganze Universum aus, aber nur so, wie sich in einem *Spiegel* die Gegenstände abdrücken. Wenn die Monaden, sagt Leibnitz, von der Materie abgesondert wären, so *wären* sie nicht bloſs von der Materie, sondern zugleich von dem allgemeinen Bande (de la liaison universelle) und der allgemeinen Ordnung losgerissen. Jede Monade ist darum mit einem Leibe begabt. Aber eben diese Verknüpfung der Spontaneität mit der Passivität, der Monade mit andern Monaden oder mit der Materie ist das Unbegreifliche, der unaufgelöste Widerspruch in der Leibnitzischen Philosophie, denn die Monade verknüpft sich nicht aus und durch sich selbst mit andern Monaden, vielmehr diese Verknüpfung widerspricht ihrem Begriffe als eines immateriellen, selbstständigen, für sich seienden Atoms. Die Materie ist deſswegen nur ein *Phänomen* (obwohl nach L. ein wohlbegründetes, indem es ein Resultat der Monaden ist), das wahre Sein ist das Sein der Mona-

de als Monade, ihr abgeschlofsnes Fürsichsein. La *realité absolue* n'est que dans *les Monades* et leur perceptions. (Lettre à Mr. Remond de Montmort.) Eben wegen dieser seiner vielen willkührlichen Verknüpfungen und Hypothesen, Inconsequenzen und Unbegreiflichkeiten ist daher auch eine richtige Auffassung und Darstellung des Leibnitzischen Systems mit grofsen Schwierigkeiten verbunden.

Die Art, wie Herr Bachmann Hegels Ansicht von der Entwicklungsgeschichte der Philosophie auffafst, und die Einwendungen, die er in Gemäfsheit dieser Auffassungsweise gegen sie hervorbringt, um sie zu widerlegen, bestätigen daher den bereits bei der Kritik von seiner Beurtheilung der Ideenlehre gelieferten Beweis, dafs er nicht vom Standpunkt des *Denkens*, sondern von dem der äufsern sinnlichen *Wahrnehmung* aus polemisirt, denn nur der blinden Wahrnehmung erscheint die Geschichte der Philosophie, eben weil sie nur nach dem Schein, nicht nach dem Wesen urtheilt, als ein Tummelplatz blofser Differenzen, Gegensätze und Revolutionen. Dafs die *Luft* des Anaximenes etwas *andres* ist als das *Wasser* des Thales, zeigt die äusserliche gedankenlose Wahrnehmung; aber die Verwandschaft oder innere Wesenseinheit dieser unterschiednen Elemente zu erkennen, ist nur die Sache des denkenden Physikers.

Von demselben Kaliber ist der Vorwurf, den er Hegel darüber macht, dafs er die Stimme zu einer „charakteristischen Bestimmung des Thiers im Allgemeinen mache, da doch viele Thiere, die niedern Thiere sämmtlich und ausserdem noch die Fische, viele Eidechsen, Schildkröten und Schlangen eigentlich stumm, hiemit die Stimme keine charakteristische Bestimmung des Thiers im Allgemeinen, sondern ein Vorzug der höhern, reicherbegabten, dem Menschen näherstehenden sei.“ p. 121. Es ist ein gros-

ses Verdienst Hegels und daher ein unerläfsliches Moment zur richtigen Erkenntnifs und Beurtheilung seiner Philosophie, dafs er den wichtigen Begriff der Allgemeinheit in seiner wahren speculativen Bedeutung erfafst hat, und daher, wenn er einen Gegenstand im Allgemeinen bestimmt, ihn nie im Sinne des formalen, unterschiedslosen, leeren Gattungsbegriffes der trivialen Schullogik bestimmt, welche die Allgemeinheit nur als das hohle Abstractum der Allheit kennt. Der allgemeine Begriff ist Hegel nur der, welcher die wesentliche Differenz, die *Natur* einer Sache in ihrer *absoluten, vollkommnen* Bestimmtheit erfafst und ausdrückt. Er ist ihm darum *concreter,* wesentlich bestimmter Begriff, keine abstracte Allgemeinheit. Was dem Bacon von Verulam in seiner Naturanschauung die *Form* ist, das ist dem Hegel der *Begriff*: der fons emanationis, die natura naturans, die vera differentia; er ist ihm nicht die abstracte Möglichkeit des Gegenstandes, sondern seine ausdrücklichste Wirklichkeit, sein eignes Selbst, die „ipsissima res." Demgemäfs fafst H. ein Wesen nur erst auf *der* Stufe auf, wo der Begriff dieses Wesens selbst objective Existenz hat, wo die in seiner Natur liegenden, innern Bestimmungen und Anlagen sich heraus zu wirklichem Dasein entwickelt haben, folglich z. B. den Begriff der Thierheit da, wo das Thier — dieſs geschieht aber nur in den höhern Organisationen — seine wesentliche Differenz, seinen Begriff, so zu sagen, in klassischer, vollendeter Form darstellt, also da, wo es das Geheimnifs der Thiernatur, das die Würmer und anderes niedriges Gezüchte noch verbirgt, aus Beschränktheit und Unvermögen, es klar und deutlich zu erfassen, laut und offen verkündet. Defswegen hat die Stimme nicht die Bedeutung eines Monopols der höhern Thierklassen, eines bloſsen Vor-

zugs, einer besondern, sondern in der That einer dem Begriffe und Wesen nach allgemeinen Eigenschaft, eben weil die höhern Thierklassen, als die höhern, nicht mit dem Range und in der Bedeutung besonderer Arten in Einer Linie neben den niedern Thierarten stehen, sondern die *Thieridee* selbst in ihrer *adäquaten* Existenz sind, weil sie *die* Natur, die auch die der Stimme ermangelnden Thiere darstellen, aber stümperhaft, in musterhafter Gestalt offenbaren, hiemit die Stimmführer auch im Namen des übrigen stummen Thierplebs sind. Herr Bachmann beweist daher auf eine schlagende Weise, dafs er nicht nur stets „andere Dinge“ (— hier den hohlen Gattungsbegriff der Schullogik statt der wesentlichen philosophischen Begriffs Allgemeinheit —) im Kopfe hat, als Hegel, während er doch Hegels Gedanken, nicht seine Meinungen widerlegen will, sondern dafs überhaupt die Art seiner Kritik darin besteht, von dem Standpunkt der ideenlosen Empirie aus, Fälle, die auch nicht im Geringsten widersprechen, wenn sie mit *Vernunft* oder auch nur mit *Sinn* erfafst werden, aufzuraffen und nun ohne Prüfung und Untersuchung gegen ganz richtige philosophische Bestimmungen als Instanzen zu gebrauchen. Denn hätte er auch nur einiger Mafsen hierüber nachgedacht, so würde er erkannt haben, dafs eine Eigenschaft dadurch nicht ihren Anspruch auf Wesenhaftigkeit und Allgemeingültigkeit verliert, dafs sie den niedern Stufen oder Classen einer Sphäre noch abgeht, denn eben diese sind defswegen, weil sie ihnen fehlt, mangelhafte Existenzen, welche die Sache nicht in ihrer Wahrheit darstellen und auslegen, sondern vielmehr interpoliren. Eine Eigenschaft, durch deren Mangel das Wesen, dem sie fehlt, beeinträchtigt, zurückgesetzt, als ein mangelhaftes, niedriges Wesen bezeichnet wird,

eine Eigenschaft folglich, deren *Mangel charakterisirt*, ist in der That eine wesentliche, der Natur nach allgemeine, als ein specifisches Merkmal in den realen Gattungsbegriff aufzunehmende Bestimmung. So gehört die Stimmlosigkeit zur Charakteristik der niedern Thierformen, und ist ein unverkennbares Zeichen von einem innerlich gehemmten und beschränkten, engbeklommenen, niedergedrückten, dumpfen, gefühllosen, mehr noch pflanzlichen, als thierischen Leben, wie denn selbst noch bei den Schildkröten der Mangel an jener selbstischen Einheit und Untheilbarkeit des Leibes, die das Thier vor der Pflanze auszeichnet, daraus erhellt, dafs sie sich selbst noch 14 Tage lang bewegen, nachdem ihnen schon der Kopf abgeschnitten ist, und ihr äufserst phlegmatisches nur vegetirendes Leben sich auch schon in der ausserordentlichen Langsamkeit der Begattung, die bei ihnen oft einen Monat lang dauert, zu erkennen giebt. Ein regeres animalisches Leben zeigt sich schon in den quackenden Fröschen und in dem Geschlecht der Eidechsen, von denen daher auch einige Arten eine Stimme haben, wie die Lacerta Geko, das Crocodill, welches bekanntlich einen kläglichen weinerlichen Ton von sich gibt *). Die stimmlosen

*) Uebrigens geben auch die Schildkröten einen Laut von sich, und zwar einen leisen, schnarrenden, kläglichen Laut, aber nur höchst selten, wie mir der Besitzer einer Schildkröte unlängst selbst versicherte. Dieses Factum berechtigt uns aber keineswegs dazu, von der Stimme der Schildkröten und vielleicht noch anderer Thiere, die man für stumm hält, weil man bis jetzt noch keinen Ton von ihnen vernommen hat, ein grofses Geschrei zu machen und bei einer Charakteristik derselben ein besonderes Gewicht darauf zu legen. Eine Eigenschaft specificirt und bezeichnet ein Wesen erst da, wo sie zur Fertigkeit, zur Profession, zum alltäglichen Gebrauch wird. Ein Mensch, der alle viertel Jahr einmal im Drange der Noth oder durch Leidenschaft irritirt oder durch geistige Getränke illuminirt einen

Thiere sind darum nur traurige espèces; *das Thier* sind erst und stellen erst dar die höhern, stimmbegabten Thiere. Erst in der Stimme feiert die Natur mit Pauken und Trompeten das Geburtsfest des Thiers, als eines empfindenden Selbstes, denn, wenn auch gleich schon die stimmlosen Thiere empfinden, so sind sie doch gewifs keines solchen intensiven Grades der Lust und des Schmerzes, keiner solchen grellen, articulirten, sanguinischen Empfindungen fähig, wie die stimmbegabten Thiere; die Macht der Empfindung würde sonst ihr verschlofsnes Selbst aufsprengen, denn wovon das Herz voll ist, defs geht der Mund über. Erst in der Stimme schneidet daher auf höchst indiscrete, empfindliche Weise das Thier mit himmelschreienden Tönen seine wesentliche Differenz von dem stillen selbstlosen Leben der Pflanze durch das Trommelfell der Ohren auch dem blödsichtigsten Verstande ein. Willkührliche Bewegung spiegelt wohl auch die Pflanze in manchen Arten, wie namentlich in dem merkwürdigen Hedysarum gyrans, unsern Augen vor, aber so

---

guten Witz macht, verdient nicht das Prädikat eines witzigen. „Jeder Mensch sagt Lichtenberg, ist wenigstens des Jahrs einmal ein Genie.“ Aber eben nur der verdient den Namen eines Genies und ist ein Genie, welcher als bleibenden Habitus besitzt, was bei den Andern nur verschwindendes Moment ist. Es ist daher auch wohl höchst schwierig, zu ermitteln, ob gewisse Thiere — vorausgesetzt, dafs nicht ein wesentlicher Mangel ihrer Organe die Stimme unmöglich macht — wirklich stumm sind. Denn bei solchen unglückseligen Geschöpfen, wie z. B. den Schildkröten und Schlangen sind gewifs *besondere* Bedingungen und Stimulationen vonnöthen, um ihre organische Fähigkeit zur wirklichen Aeufserung einer Stimme zu bewegen, indem bei ihnen die Hervorbringung eines Lautes mit grofser Anstrengung und vielem Aufwand von Kraft verbunden sein mag, und sie daher vielleicht nur in den Momenten der höchsten Exaltation, deren die thierische Seele fähig ist, oder der äufsersten Noth zur Stimme ihre Zuflucht nehmen.

lange sie nichts von einer Stimme verlauten läfst, wird sie uns, trotz aller Aehnlichkeit und allen Uebergangsformen zwischen der Pflanzen- und Thierwelt, nimmermehr weis machen können, dafs zwischen ihr und dem Thiere nicht ein greller, schneidender Unterschied Statt findet. Bei Linne wird darum auch die Stimme als ein allgemeines Kriterium oder Kennzeichen aufgeführt, nach welchem man das Thierreich folgender Mafsen eintheilen könnte: „(säugende) Thiere — reden, Vögel — singen, Amphibien — zischen, Fische — schmatzen, Insekten — sausen — Würmer sind stumm.“

In seiner ganzen Crafsheit und Barbarei legt aber Herr Bachmann seinen gedankenlos-empirischen Standpunkt in seinen Vorstellungen vom Denken zur Schau. So führt er mit einem wahren Enthusiasmus für die Wasserköpfe und Cretins S. 138 „die Verkümmerung aller Geisteskräfte bei diesen, die Schwäche derselben bei Kindern, die Geisteskrankheiten als Folgen körperlicher Leiden, die Ueberwältigung des Geistes bis zum Schwinden des Bewufstseyns bei Betrunkenen, Ohnmächtigen, durch äufsere Einwirkungen als Verwundungen Verletzten“ als Beweise „für die Abhängigkeit des Geistes von der Materie“ an, zum unverkennbaren Zeichen, dafs ihm der Geist selbst im Grunde, wiewohl ihm unbewufst, etwas Materielles ist. Denn von der Materie kann nur abhängen, was selbst materieller Natur ist, aber nicht, was toto genere von ihr unterschieden, folglich lediglich *durch sich selbst* bestimmt, d. i. von sich allein abhängig ist. Alle jene Thatsachen führen, wenn sie mit philosophischem Geiste betrachtet werden, zu einem ganz andern Resultate, als man gewöhnlich auf dem Standpunkt der vom Schein der Dinge geblendeten Empirie aus ihnen herauszieht, nämlich zu dem, dafs zwischen dem Menschen als Indivi-

duum und dem Geiste ein himmelweiter Unterschied ist, dafs das Individuum daher allerlei Prüfungen bestanden, vor allem die saure Schule der Materie durchgemacht haben mufs, ehe es in die Mysterien des Geistes kann eingeweiht werden. Wenn ein Mensch Hunger und Durst in heftigem Grade leidet, so kann er nicht denken, aber hängt defswegen die Philosophie oder das Denken vom Essen und Trinken und folglich von der Materie ab? Im Gegentheil, indem ich esse und trinke, befriedige ich die Forderungen, die die Materie an mich als Individuum macht, ich bringe sie dadurch zum Schweigen und schaffe sie mir vom Halse, und erst in den Momenten dieser Befreiung von der Materie werde ich des Geistes theilhaftig. Die Cretins, Wasserköpfe, die Körperverletzungen, welche Verlust des Gedächtnisses oder Bewufstseins zur Folge haben, u. s. w. beweisen daher nichts anders, als dafs der Mensch ein materiell-lebendiges Wesen ist, und defswegen die Geistesthätigkeit, als eine von der Materie, folglich auch von ihm selbst abgesonderte und unterschiedne, immaterielle Thätigkeit, nur *mittelbar*, unter der Bedingung der Mangellosigkeit und Vollendung des Körpers, *seine* Thätigkeit wird. Denn nur die mangellose und vollendete Materie ist mit sich fertig und im Reinen, ist die überwundene, *negirte* Materie, und nur als solche zu einem Organ des Geistes geeignet und erhoben, gleich wie auch nur der Mensch in den Aether des Denkens sich erheben kann, wenn er mit sich selbst fertig und im Reinen, frei von Gemüthsleiden, Affecten und Sorgen ist. Aber thöricht ist es, die Abhängigkeit des Menschen von der Beschaffenheit des Leibes und seine Leiden und Zustände zur Abhängigkeit und zu Leiden des Geistes zu machen, so thöricht, als wenn ich die Nebel, die hier

in diesem Thalgrund mir die Sonne verhüllen, für eine Sonnenfinsterniſs halten wollte. Ja es ist nicht nur thöricht, es hat gar keinen Sinn, von Krankheiten, von einer Ueberwältigung, einer Verkümmerung des Geistes zu sprechen, indem es nur das Individuum ist und sein kann, welches in solchen Zuständen, wie Seelenstörungen und dergl. *als Organ* des Geistes leidet, aber nicht der Geist. Schon die Alten erkannten, daſs der *Νοῦς καθαρος, ἀμικτος ἀπαθης* ist. Die Unterscheidung zwischen Subjectivität und Objectivität, die wir nach Auſsen zwischen uns und der Welt machen, dürfen wir daher nicht aufgeben, wenn wir an und in uns selbst kommen. In uns selbst tragen wir eine objective und subjective Welt. Und *wir* sind nichts anders als die Organe dieser objectiven Welt, die wir, je nach unserer Beschaffenheit, vernünftig oder verrückt, adäquat oder falsch, klar oder dunkel, vollkommen oder verkümmert, vorstellen und verwirklichen. Der Geist selbst aber ist die in uns von *uns* unabhängige und unafficirbare, objective Welt. Nur wer sich an den Schein hält, wie Mr. Antihegel, verwechselt das Individuum mit dem Geiste selbst.

So gibt er in seiner Polemik gegen die absolute Identität des Denkens und Seins zwar der Philosophie allergnädigst zu, daſs im Bewuſstsein Denken und Sein identisch sind p. 61, behauptet jedoch, daſs diese Einheit „weder ursprünglich, noch dauernd," (?!) „geschweige eine absolute sei." Als Beweise gegen die Dauer führt er an: „daſs das Bewuſstsein, selbst dann, wenn es erwacht sei, durch Pausen unterbrochen werde, wie im tiefen Schlafe, in Ohnmachten etc." Aber widersprechen diese Erscheinungen wirklich jener Einheit? Mit Nichten. Wo unser Bewuſstsein aufhört, hört auch *unser* Sein auf, sinken wir in den Abgrund der Natur hinab.

„Der *schlafende* Held ist *nicht* der *Held*“ aber das Heldsein ist das *Sein des* Menschen, der ein Held ist. Sein ist die *Bethätigung* unsers Wesens. Wenn und wo wir wirklich das Bewufstsein verlieren, verlieren wir auch die Gegenstände, Lebenszwecke, Interessen, Triebe, durch deren Bethätigung wir die sind, die wir sind. Wir *sind* nur, insofern wir thätig sind, und zwar thätig in *der* Art, (so verschieden auch innerhalb ihrer selbst wieder diese Art ist,) die die unserm innersten eigensten Wesen entsprechende ist, in der wir allein unser Selbst- und Lebensgefühl besitzen, daher für den rohen Menschen, dessen Wesen in der Sinnlichkeit besteht, das Sein nur in der Thätigkeit des sinnlichen Genusses im Essen, Trinken u. s. w. enthalten ist. Aber selbst der sinnliche Genufs ist für den Menschen nur durch das Bewufstsein vermittelt, erst das Bewufstsein des Genusses macht den Genufs zum Genufse. Im Schlafe habe ich keinen Geruch von der Blume, die in meiner Kammer duftet; erst durch das Bewufstsein haben ihre Düfte für mich *Dasein*. Das Bewufstsein ist aber *selbst* das *Sein* des Menschen. Das Sein des Steins, der Pflanze ist, dafs sie Objekt eines Andern ist; aber das Sein des Menschen, dafs er *sich selbst* Objekt ist. Wo er daher aufhört, sich selbst Objekt zu sein, wie im tiefen bewufstlosen Schlafe, wo er Objekt (wirkliches oder mögliches Objekt) eines Andern, (eines Wachenden), ein rein passives, den Angriffen einer fremden Macht wehrlos dahin und preisgegebnes Wesen ist, so dafs er selbst, ohne dafs er es nun merkte, um sein Leben gebracht werden könnte, wo er also aufhört, sich selbst Gegenstand zu sein, verliert er auch sein Sein. Die Stunden, die wir verschlafen haben, zeichnen wir nicht in dem Tagebuch unsers Lebens auf, rechnen wir nicht zu den Stunden, die wir *erlebt* haben, so wenig als wir die wurmförmige Bewegung des Magens und die sie un-

terstützenden Bewegungen der Bauchmuskeln und des Zwerchfells bei der Verdauung für eine Motion halten, die wir uns machen. Selbst dem gemeinen Volksverstande gilt das Bewufstsein für das Maafs des Seins. „Was ich nicht weifs, macht mich nicht heifs.“ Im altbaierischen Volksdialekt hat das Wort: Denken, an etwas denken die Bedeutung des Maafses der Lebenszeit. „I denk an Carl Theodor nimma“ d. h. „ich habe zu jener Zeit noch nicht gelebt.“ „Lang denken heifst daher so viel als viel erlebt zu haben, bei Jahren sein.“ „Halts Maul, wenn Leut redn, die lenge denkn, was du.“ Nur Herr Bachmann macht hievon eine rühmliche Ausnahme, denn er hält ja sogar, — der bescheidene, zufriedene, glückliche Denker, der selbst im Cadaver noch ein authentisches Zeugnifs von unsrer individuellen Fortdauer nach dem Tode erblickt — wie wir bereits wissen, „den *Leichnam* — für ein *Sein unser* ohne Denken.“ p. 61.

Aber selbst auch zugegeben, dafs im Leben des einzelnen Menschen das Bewufstsein vom Sein oder dieses von jenem in besondern Momenten sich abtrenne, wäre damit die Einheit des Denkens und Seins im Bewufstsein selbst aufgehoben? Hat denn der Philosoph nicht die Erscheinungen in ihrer *Totalität* aufzufassen? Und stellt nicht die Totalität der Menschen die Einheit des Denkens und Seins im Bewufstsein *ununterbrochen* dar? Machen denn die schlafenden Menschen die *ganze* Menschheit aus? Wenn wir im dunkeln Schoofse der Bewufstlosigkeit ruhen, ist denn nicht die andere Hemisphäre dann vom Lichte des Bewufstseins erleuchtet? Ist also nicht *immerdar*, ohne Unterbrechung jene Einheit ein wirkliches Faktum? Denn ist es dem Begriffe und der Sache nach nicht vollkommen gleichgültig, *wo* und bei wie vielen Men-

diese Einheit existirt? Kommt es nicht allein darauf an, dafs sie nur überhaupt Dasein hat? Was würde nicht ein *denkender* Amerikaner dazu sagen, wenn er etwa gerade in dem Augenblicke, wo er sich eben im Lichte des Bewufstseins von Herzen seines Lebens erfreut, vernähme, dafs ein deutscher Pedant beweisen will, dafs, weil *gegenwärtig seine* Hemisphäre im Schlafe begraben liegt, *das* Bewufstsein *selbst* jetzt aufgehoben sei und folglich consequenter Weise sich die Amerikaner jetzt nicht des Bewufstseins erfreuen könnten? Uebrigens brauchen wir nicht einmal dem Herrn B. zur Erweiterung seines unglaublich beschränkten Standpunkts die für ihn gewifs höchst beschwerliche Reise nach Amerika anzuempfehlen. Er kann sich ja schon auf teutschem Grund und Boden Raths erholen; er braucht sich nur seinen der Philosophie verschlofsnen Kopf durch irgend einen Nachtwächterspiefs trepaniren zu lassen, um sich von der gänzlichen Unhaltbarkeit seiner Gründe zu überzeugen. Denn auch die kleinste Dorfgemeinde hat bei uns einen Nachtwächter, dem sie, in der richtigen Ueberzeugung, dafs das Sein des Menschen lediglich vom Bewufstsein abhängt und unabtrennbar ist, während ihrer Nachtruhe die Sorge für ihr Leben und Eigenthum anvertraut, der daher der Träger und *Repräsentant* ihres Bewufstseins bei der Nacht ist und vermittelst des Horns, mit dem er die Stunden verkündet, ein erschütterndes argumentum ad aures von der ununterbrochnen Einheit des Denkens und Seins im menschlichen Leben gibt. Denn die Unterbrechung durch den Schlaf wäre nur dann eine Instanz gegen die Einheit des Denkens und Seins, wenn die Aufhebung des Bewufstseins in mir, dem Schlafenden, zur *nothwendigen* Folge die Aufhebung des Bewufstseins auch in den *Andern* hätte, wenn meine

Bewufstlosigkeit den Andern einen Schaden brächte, also wenn Einer sich zur Ruhe begiebt, auch zugleich die Andern bon grè mal grè mit ihm hinunter ins Verderben gerissen würden. Aber glücklicher Weise hat die Gedankenlosigkeit des einen Menschen nicht die Gedankenlosigkeit des Andern zur Folge.

Eben so unphilosophisch und gehaltlos sind daher auch H. Bachmanns Gründe gegen die Ursprünglichkeit jener Identität, denn sie beruhen auf dem nämlichen Standpunkt, wie seine Instanzen gegen die Dauer derselben. Er führt nämlich zur Widerlegung ihrer Ursprünglichkeit an, dafs „laut dem Zeugnisse der Erfahrung sich das Bewufstsein aus einem dunkeln, chaotischen und traumartigen Zustande unsers Seins erhebt, dafs wir früher sind als wir das Bewufstsein von uns selbst haben.“ p. 61. Allein die Erfahrung hat beim H. Bachmann, wie wir bereits öfters schon gesehen haben, nicht die Bedeutung der denkenden Beobachtung, sondern der Wahrnehmung des bloßen Sinnenscheins, und das Zeugnifs, auf das er sich hier beruft, hat daher eben so viel Gültigkeit, als das Zeugnifs unsrer Sinne von der Bewegung der Sonne. Denn die Entstehung des Bewufstseins ist eben so nur ein Schein, wie die Bewegung der Sonne um die Erde, obwohl ein *nothwendiger* Schein. Die Entwicklungsgeschichte des Individuums ist nicht die Geschichte der Vernunft, des Bewufstseins. Das zeitlich Erste nicht das Ursprüngliche. Der Mensch kommt erst in seinen *Ursprung*, indem er Geist wird, zum Bewufstsein. Und wie nur die Umwälzung der Erde um ihre eigne Axe die scheinbare Bewegung der Sonne erzeugt, so ist es nur das eigne Werden des Individuums, welches den Schein erzeugt, als entstünde auch das Bewufstsein selbst. Aber es wäre eben so thöricht

zu glauben, dafs mit jedem Individuum, das bewufst wird, das Bewufstsein entstehe, als, dafs mit jedem neugebornen Wesen, das sehend wird, auch das Licht entstehe; denn die Entwicklungsgeschichte des Individuums hat keine andere Bedeutung, als dafs das Bewufstsein, welches eine an und für sich seiende Existenz, eine ewige Wesenheit, eine von ihm unabhängige Macht ist, *sein* Bewufstsein wird, Bewufstseins *dieses* Individuums, keine andere Bedeutung also, als die eines Aneignungsprozesses, einer Assimilation. Denn hätte sie die Bedeutung einer *objektiven, wirklichen* Entstehung des Bewufstseins, so wäre es, eben so gut, als das Individuum, ein sinnliches Dasein, ein rein empirisches, handgreifliches, ponderables Faktum und es gäbe eben so viele Vernunfte und Bewufstseine, als es Individuen gibt, was ein absoluter Unsinn wäre. Die Natur des Lichtes bringt es mit sich, dafs das geistige Licht, eben so wie das sinnliche, und noch unvergleichbar mehr als dieses, schlechthin *universellen* Wesens, und daher über den Wechsel von Schlaf und Wachen, Geburt und Tod erhaben ist.

Die Erfahrung selbst lehrt, dafs das Individuum an andern bereits bewufsten Menschen und durch sie zum Bewufstsein heranreift, dafs also sein Bewufstwerden selbst eine *Wirkung* schon des Bewufstseins, das Bewufstsein folglich als das Prius ihm vorausgesetzt ist. Sie lehrt ferner, dafs selbst da, wo das Individuum noch nicht seiner selbst bewufst ist, die Einheit von Sein und Denken sich als Wahrheit und Wirklichkeit bethätigt, nur dafs in diesem Zustande die Momente der Einheit noch an zwei Seiten vertheilt sind. Denn das Kind *ist* nur dadurch, dafs es *Objekt* des Bewufstseins seiner Eltern ist, oder: sein Sein ist wesentlich an das Bewufstsein der Eltern (oder ande-

rer Menschen gebunden, denn wäre es nicht Gegenstand ihres Wissens, so wäre es auch nicht Gegenstand ihrer Liebe und Pflege, indem Alles, nur als durch das *Denken* vermittelt, erst Dasein für den Menschen hat, und Objekt seiner unmittelbaren persönlichen Thätigkeiten und Angelegenheiten wird. Das Bewufstsein der Eltern ist daher die *Affirmation* von dem Sein des Kindes, d. h. erst als Objekt des Wissens ist das Sein des Kindes ein aufgehobenes, geborgnes, ein *gewisses*, zuverlässiges Sein, denn ohne und aufser dem Bewufstsein gedacht ist das Kind wehr- und schutzlos unvermeidlichem Untergange dahingegeben. Der weitere Entwicklungsgang des Kindes hat nun keinen andern Zweck, als dafs das Princip seines Seins, sein Schutzgeist, das *Bewusstsein*, welches zunächst als ein *anderer* Mensch Dasein hat, sein eignes Wesen wird. Das Bewufstsein entspringt daher insofern in dem Kinde nur durch Eingebung, durch Erleuchtung von Wesen, die als bewufste bereits auf einer unendlich höhern Stufe stehen, als die Kindheit ist. Das andere Ich, der Alter Ego ist überhaupt für den Menschen der Mittler zwischen seinem Natur- und seinem Bewufst-sein. Homo homini Deus est.

Uebrigens ist diese Erleuchtung von Aussen allerdings zugleich nur eine Entzündung der im Kinde bereits liegenden Brennmaterialien. Das Bewufstsein nämlich ist das allgemeine Licht und Prinzip alles Lebens, kein Leben daher ohne Bewufstsein, wenn gleich der Grad dieses Bewufstseins ein so niedriger sein kann, dafs es von einem höhern Standpunkt aus zu einem blofs bewufstlosen Zustand degradirt wird. Denn wo das Leben nur irgend wie entschieden auftritt, da ist schon Wohl- und Schmerzgefühl. Der Schmerz aber ist, wie die Lust, Selbstbewufstsein, ein

Modus Cogitandi. Das schmerzempfindende Wesen flieht, verabscheut das, was es schmerzlich afficirt. Der Schmerz ist ihm also ein Licht, das ihm in der Finsterniſs leuchtet, ein Erkenntniſsprincip dessen, was seiner Natur gemäſs oder zuwider ist, ein Kriterium, eine *Unterscheidungskraft*. Was uns namentlich an den niedern Thieren so sehr in Verwunderung setzt, ist nichts anders als eben dieser Schein von Bewuſstsein, der aber kein subjektiver ist, sondern ein wirklicher Schein von dem Lichte des Bewuſstseins. Das Bewuſstsein tritt allerdings da erst *als* Bewuſstsein auf und bekommt daher auch erst da den Namen Bewuſstsein, wo es in der Form des *Wissens* erscheint, wo sein Inhalt nicht mehr das einzelne sinnliche Selbst und sein unmittelbares selbstisches Sein, wie im Menschen auf der untersten Stufe und in den Thieren, deren Bewuſstsein noch ganz eins mit ihren unmittelbaren Lebensbedürfnissen, nichts andres als das Kriterium des Nützlichen und Schädlichen ist, sondern das allgemeine, darum geistige Selbst, wo es also die Form des Allgemeinen, des Absoluten ist. Aber dessen ungeachtet haben wir auch *die* Weisen des Seins, die wir von *unserm* Standpunkt aus als blos bewuſstlose auffassen und bezeichnen, schon als Stufen, Arten oder Formen des Bewuſstseins zu begreifen. Einen tiefen und vernünftigen Sinn haben darum die Gedanken eines Bruno, Campanella, Baco, Glisson, daſs die Vorstellung, die perceptio, ja nach Bruno und Campanella, die aber zu weit gingen, selbst die Empfindung, nicht eine nur menschliche und thierische, sondern universelle, mit allem Sein identische Kraft ist, haben die pensées confuses des Leibnitz, und die Behauptungen Cartesius, Malebranche's, Spinozas, daſs Empfindung, Imagination, Wille (Verlangen) Arten des Be-

wufstseins, Bestimmungen des Denkens, modi cogitandi sind, obwohl diese das Denken in einem höchst subjektiven und beschränkten Sinne auffafsten.

Herr Bachmann kennt sie gewifs auch, aber leider nur historisch, denn das ist eben das Grundübel bei ihm, dafs auch nicht eine einzige tiefere philosophische Idee in ihm Fleisch und Blut geworden ist, dafs er die Ideen der Philosophen nur als Lesefrüchte, als Dogmen, Sätze, als todte Produkte, aber nicht als Ideen, als Lebensgeister, als Intelligenzen, als schaffende Kräfte, dafs er nur als Gelehrter, als Vielwisser, aber nicht als selbst spekulativer Denker, die Philosophie los hat. Denn wie hätte er sonst solche Platitüden gegen die Identität des Denkens und Seins als Instanzen vorbringen können? Wie könnte er sonst behaupten: „das Subjekt kann auch als nicht denkend gedacht werden, wie wenn wir *nur* empfinden, anschauen?“ Schon der Scholiast zu Platos Phädros, wenn ich nicht irre, sagt ganz richtig: *Εἰσι γαρ και αἰςθησεις γνωσεις.* Die Empfindung ist nichts andres, als die mit unserm unmittelbaren individuellen Sein identische Vernunft, die *persönliche* und *sinnliche* Vernunft. Empfindung ist Erkenntnifs, wenn gleich Erkenntnifs noch nicht in der Form der Allgemeinheit. Aber auch das Denken, als solches, ist in allen unsern selbst rein sinnlichen Handlungen und Empfindungen gegenwärtig und thätig, zwar nicht das spekulative, wissenschaftliche, das in sich gekehrte, in die Tiefe versenkte, auf das *Wesen* der Dinge sich beziehende Denken, aber *das* Denken, das sich auf die *Existenz* der Dinge bezieht, durch das uns allein Aussendinge als Objekte gegeben sind, das Denken *als Bewusstsein*. Die Empfindungen sind Wahrnehmungen der Objekte, aber dafs wir die Objekte *als Objekte* wahrnehmen und

von uns unterscheiden, ist Sache und Wirkung des in der Empfindung verborgenen Denkens. „Die Anschauung ist *blind* ohne Denken," sagt schon Kant. Das Auge des Auges ist das Bewufstsein. Wir sehen nur, weil auch das Sehen Denken ist. Alle unsre selbst sinnlichen Handlungen sind daher zugleich *Denkakte*. Selbst beim Essen und Trinken sind wir mit Geist und Bewufstsein thätig und präsent. Wenn wir in Gedanken essen, so gehen die Speisen wider Willen oder Wissen, auf rein mechanische Weise in uns ein, aber dann liegen sie uns auch wie Steine im Magen, gleich als wollte sich dadurch der Magen an uns für diese Vernachlässigung und Rücksichtslosigkeit revanchiren, und sich darüber beschweren, dafs wir die Last der Verdauung ihm allein aufbürden wollen. Dafs wir bei Tisch Gabeln und Messer halten können, selbst diese Kraft verdanken wir nur dem Bewufstsein. Denn wenn wir das Bewufstsein verlieren, so entsinken sie unsern Händen. *Alle Kraft in uns ist daher zuletzt nur die Kraft des Denkens.*

Defswegen ist auch „ein Denken ohne Bestimmtheit, ohne Voraussetzung des denkenden Subjekts und des gedachten Objekts" nichts weniger als „ein Hirngespinst" wie es Herr Bachmann p. 63 unbedachter Weise nennt. Denn das denkende Subjekt, um dieses als das wichtigste Moment in dieser Angelegenheit hervorzuheben, ist doch wohl, eben als denkendes, nicht so ohne allen Unterschied ein und dasselbe mit dem essenden, trinkenden, riechenden Subjekt. Es ist vielmehr das höhere, das übersinnliche, intelligente Subjekt in uns, das denkt, mit Einem Worte: das *Ich* in seinem reinen, metaphysischen Sinne. Was ist nun aber das Ich? Leider! gar nichts weiter als ein — übrigens höchst reales — *Hirngespinst der Vernunft*. Wer nicht

denkt, ist nicht Ich. „Dein Ich, sagt Fichte, kommt lediglich durch das Zurückgehen deines Denkens auf sich selbst zu Stande.“ Ein Blödsinniger ist defswegen kein zurechnungsfähiges Selbst, keine rechtliche Person. Alle Menschen, die sich nicht im Zustande des Blödsinns oder der tiefsten Rohheit befinden, sind darum, die meisten aber wider Willen und Wissen, *Fichtianer* und *Cartesianer*. Alle bestätigen im Stillen die Wahrheit des Satzes: Cogito ergo sum: Ich denke, darum bin ich. Alle wollen lieber todt, als Narren sein, fühlen also, dafs die Vernunft ihr höchstes Gut ist, dafs, wer sie verliert, *sich selbst* verliert. Das Denken ist also das dem (denkenden) Subjekte Vorausgesetzte denn es ist nur durch das Denken Subjekt, es ist die *Substanz* desselben, so dafs ich wohl das Denken ohne Subjekt denken und für sich selbst zum Princip machen kann und mufs, aber nicht umgekehrt das Subjekt ohne das Denken, denn das denkende Subjekt ist nichts aufser dem Denken, es ist nichts andres als das Denken selbst als wirklicher, gegenwärtiger Actus.

Es ist übrigens dieses Verhältnifs, in welchem das denkende Subjekt zum Denken steht, nicht nur ein vom Denken gültiges, sondern ein allgemeines Verhältnifs. Es findet überall Statt, wo das Prädikat im Verhältnifs zu dem Subjekte, dessen Prädikat es ist, die Bedeutung des *Wesens* hat, wo das Subjekt das, was es ist, lediglich durch sein Prädikat ist. So ist das Leben, gedacht als Prädikat eines (des lebenden) Subjekts, dessen Wesen, dessen totale, volle, von Grund aus es erschöpfende Bestimmung. Das Leben hat daher die Eigenschaft, für sich selbst, als *das Leben*, als Princip an die Spitze der Philosophie treten oder überhaupt selbstständig aufgefafst werden zu können. Es wäre thöricht, dagegen einwenden zu wollen, dass *das Le-*

ben ein Hirngespinst sei, denn es setze voraus das lebendige Subjekt, das thierische, oder menschliche Subjekt, und man müsse deſshalb mit diesem anfangen. Denn was ist das lebende Subjekt *ausser* dem Leben? Wir können es nicht für sich als Subjekt, ohne Leben gedacht, als etwas noch auſserdem Reales fixiren, gleich als *hätte* das Subject das Leben, denn das Subjekt für sich, abstrahirt vom Leben, wäre ja das Leblose, Todte, und wie könnte das Todte das Leben haben? So ist das Sein das Wesen des Seienden, inwiefern wir das Seiende lediglich als Seiendes denken und keine anderweitigen Bestimmungen, die nicht zur Sache gehören, in den Begriff des Seienden einschwärzen. Alles Seiende als Seiendes, sagt Parmenides, ist Eins. *Παντα τα ὀντα καθο ὀντα ἑν ἐϛί.* Und Christ. Thomasius: „das *Sein* ist *überall Einerlei*, das Wesen ist so vielfältig als die Dinge selbst.“ Das Seiende hat also keine andere Bestimmung, als das Sein, es geht ganz und gar in den Begriff des Seins auf; das Seiende ist selbst das Sein. Wohl zu den schwächsten Vorwürfen, die man gegen den Anfang der Hegel'schen Logik vorbringen kann, gehört darum der unlängst gemachte Vorwurf, daſs „das Seiende früher als das Sein sei“ — eine Einwendung, die eigentlich gegen die Philosophie überhaupt geht und ihr ihr innerstes Wesen zum Vorwurf macht, denn das Wesen der Philosophie besteht gerade darin, daſs sie, um diese Bestimmungen festzuhalten, das Verhältniſs von Subjekt und Prädikat, wie es im gemeinen Leben und in der empirischen Anschauung gilt, als welcher ihrer eigenthümlichen Natur nach das Subjekt als das Frühere, das Erste nothwendig erscheint, geradezu *umkehrt*, das Prädikat zum Subjekt und das Subjekt zum Prädikat macht. Dieser Umkehrungsprozeſs ist

aber nicht allein der Prozefs, vermittelst welches die Philosophie ihr Wesen, die Wahrheit offenbart, sondern der allgemeine Weg, auf dem das Wesenhafte, Grofse, Wahre in allen Sphären des Lebens sich verwirklicht. Ein grofser Mann ist überhaupt in jeder Sphäre nur der, welcher das Objekt seines Lebens, das ihm als Prädikat beigelegt wird, und in dem gemeinen Manne, der eben defswegen sich nicht aus dem Staube erhebt, nur den Rang und die Bedeutung eines Prädikats behauptet, zu dem dominirenden Subjekt, sich selbst aber nur zu einem Prädikat desselben macht, so dafs die Sache wohl ohne ihn, aber er nicht ohne die Sache gedacht werden kann, seine Subjektivität nichts anders ist als die *Personifikation* der Idee. Daher von jeher grofse Menschen für phantastische oder gar verrückte Köpfe galten, eben weil sie den Standpunkt des gemeinen Lebens wirklich verrücken, das, was dem gewöhnlichen mittelmäfsigen Kopfe nur als Eigenschaft Realität hat, als Subjekt für sich zum Princip erhoben aber nur als ein Hirngespinst, ein Abstraktum erscheint, zu ihrer alleinigen Substanz erheben. So ist z. B. die Dichtkunst in einem schlechten Poeten, der die Poesie als blofse Gelegenheitssache oder als Handwerk oder Steckenpferd behandelt, nicht denkbar ohne Voraussetzung dieses dichtenden Subjekts; denn seine Gedichte sind lediglich nur Machwerke *dieses* uninteressanten Subjekts; sie haben keinen *objektiven* Werth, keine *allgemeine* Bedeutung, kein *von ihm unabhängiges* Kunstinteresse. Die Gedichte des wahren, grofsen Dichters dagegen sind *Produkte der Kunst selber,* denn in ihm ist die Poesie zu einem selbstssändigen Princip herausgeboren; der Poet ist hier nichts anders als die Poesie als wirklicher Actus, als die Fleisch und Blut gewordne Poesie.

Wo irgend eine Realität von einer bloßen Eigenschaft zur Substanz oder zum Subjekt, zur Universalmonarchie gleichsam, sich steigert, erscheint sie daher im Menschen als *Genie*, aber eben der Mensch hat nicht Genie, sondern, wie die Beobachtung selbst lehrt, das Genie hat den Menschen. Jede positive Geistesthätigkeit offenbart sich deswegen überhaupt nur da in ihrer Wahrheit, wo sie aus einer nur *menschlichen* Kraft zu einer *göttlichen* Kraft erhoben und als solche von dem Subjekte erkannt, verehrt und ausgeübt wird. So erscheint und offenbart sich das Denken, obwohl alle Menschen denken, in seinem wahren Wesen nur in dem Philosophen, denn nur von ihm wird es als für sich selbst bestehendes Wesen, als Substanz gefeiert, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sich *faktisch* das Denken als Substanz in ihm bewährt und bethätigt.

Der Jenaer Antihegel macht nun freilich hievon eine sehr unerfreuliche Ausnahme. Als eine *göttliche* Kraft hat er nie das Denken empfunden, obwohl er mehrmals versichert, daß nach ihm auch die Vernunft „göttlichen Ursprungs" sei, was aber in seinem Munde eine leere Phrase ist, denn, wie der ganze Standpunkt seiner Kritik hinlänglich beweist, *seine* Vernunft ist nichts anders als ein armseliges der „Unterstützung" bedürftiges, nur vermittelst eines „kunstreichen" orthopädischen „Apparates" mit Müh und Noth über dem Boden sich aufrecht erhaltendes Geschöpf — eine Gassenlumpensammlerin der niedrigsten Art und Herkunft ein — von den gemeinsten Stoffen des animalischen Lebens abgezogenes Unschlicht — ein aus dem was die Idee von sich als Unrath ausscheidet, zusammengekneteter Teig — eine Schmeißfliege, die, zum Zeugniß ihres göttlichen Ursprungs, das Aas als Am-

brosia hinunterschluckt *). Defswegen erscheint ihm auch die Bedeutung, die Hegel der Logik als der Wissenschaft des reinen Denkens gibt, höchst excentrisch und transcendent, so dafs er im affectirten Eifer seiner im höchsten Grade trivialen Religiösität p. 90 pathetisch ausruft: „Wie in aller Welt kommen denn die Kategorien dazu, Gott der Vater zu sein? Ist das denn der Gott, den wir anbeten sollen, der Gott der Macht und Stärke, aber auch der Gott der Liebe und Gnade?“ Denn wäre wirklich der göttliche Ursprung der Vernunft bei ihm mehr als eine fade Redensart, so würde er im Stande gewesen sein, wenigstens die *Idee* der Hegel'schen Logik, wenn auch nicht die Art und Weise der Ausführung, in ihrer Wahrheit zu begreifen und anzuerkennen. Wenn nämlich die Vernunft göttlichen Ursprungs ist, so mufs sie doch wohl *Zeugnisse* ihrer Abkunft in sich haben, Urkunden, durch die sie sich als solche legitimirt. Worin sollen nun aber diese enthalten sein, wenn nicht in den allgemeinen und nothwendigen, allem unsern Denken als seine Basis und reale Möglichkeit zu Grunde liegenden Formen oder Bestimmungen, die zusammen den (freilich nicht alleinigen und ganzen) Inhalt der Vernunft ausmachen? Das Sein, die Qualität, die Quantität, das Wesen, die Ursache, der Begriff, das Urtheil, der Schlufs sind, ob sie uns gleich als Begriffe nur *vermittelst* der Abstraktion Gegenstand werden, doch keine Produkte der Abstraktion, keine Machwerke *unsers* Denkens, sondern vielmehr die Principien, von denen wir in *unserm* Denken abhängen, ohne die wir kein Objekt denken können. Wenn daher die Vernunft aus Gott ist, so müs-

*) Man denke nur z. B. an den Leichnam als eine Instanz gegen die Identität des Seins und Denkens.

sen auch die Bestimmungen, ohne welche sich die Vernunft gar nicht als Vernunft bethätigen kann, die ursprünglichen allgemeinen Formen aus Gott sein. Wenn sie aber aus Gott sind, so sind sie doch hoffentlich *in* Gott.

Wenn indefs Herr Bachmann sagt, dass nach der Hegel'schen Logik „das Maafs, das extensive und intensive Quantum, so wie die Knotenlinie von Maasverhältnifsen ein Moment sey, wodurch sich Gott durch seine eigne Dialektik nothwendig bestimmen mufs in seinem innern Seyn abgesehen von der Offenbarung durch die Schöpfung ?" ja, „dafs Gott an sich, seinem ewigen Wesen nach vor der Schöpfung der Endliche sei," so sind diese und ähnliche Behauptungen eben so boshafte als absurde Entstellungen ja Verläumdungen, Lügen. Nach Hegel können nämlich nur die *primitiven Bestimmungen*, die an und für sich absolute Totalitäten, Principien einer ganzen Sphäre sind, daher zu Principien eines vollständigen Systems, einer totalen Weltanschauung gemacht werden können und in der Geschichte wirklich gemacht worden sind, nicht aber die secundären Bestimmungen, die lediglich *gesetzte* und *vermittelte*, relative, abhängige sind, können also, so zu sagen, nur die Ur- und Stammbegriffe, aber nicht die einzelnen von ihnen abgeleiteten Zweige und Sprösslinge als Definitionen oder Bestimmungen Gottes gebraucht und angesehen werden. So *das Sein*, als das Princip und die Totalität der Sphäre der Qualität, aber nicht die Beschaffenheit, das Etwas, die Grenze, die Veränderung; so *das Maass*, (das Maafs absolut gedacht,) aber nicht ein bestimmtes Maafs- und Zahlverhältnifs. Und ist etwa das Maafs eine ungöttliche Bestimmung? Hängt die Beschaffenheit eines Wesens nicht von dem Grade seiner Nähe oder Entfernung von Gott ab? Ist nicht die absolute Realität

das Maafs, nach dem wir den innern Werth einer bestimmten Realität bestimmen? So nennt denn Hegel in seiner Logik (I. B. erste Ausgabe p. 35.) ausdrücklich das Sein die erste Definition des Absoluten, und führt, nachdem er bereits die Begriffe des Daseins, der Realität, des Etwas, der Veränderung, der Qualität abgehandelt hat, erst das Unendliche in seinem „einfachen Begriffe" (nämlich als „die Negation der Negation, die Beziehung auf sich, durch Aufheben der Bestimmtheit,") p. 80. „als die zweite Definition des Absoluten" an. In seiner Encyklopädie (zweite Ausgabe p. 85.) jedoch erklärt er sich hierüber noch bestimmter, indem er sagt: „das Sein selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern die logischen Bestimmungen überhaupt können als Definitionen des Absoluten, als die metaphysischen Definitionen Gottes angesehen werden, näher jedoch immer nur die *erste einfache* Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die *Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich* ist. Die *zweiten* Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer *Differenz* sind, dagegen sind die Definitionen des *Endlichen*." Ferner heifst es in der Logik (in der Ausgabe der sämmtlichen Werke p. 147.) „Die Formen des Daseins fallen aus in der Reihe der Bestimmungen, die für Definitionen des Absoluten angesehen werden können, da die Formen jener Sphäre für sich unmittelbar nur als Bestimmtheiten, als endliche überhaupt gesetzt sind." Was aber von den Formen des Daseins gilt, dasselbe gilt auch von *den* Formen, die innerhalb anderer Sphären das sind, was die Formen des Daseins innerhalb der Sphäre des Seins. Kein Denker war ferner davon, als Hegel, endliche Kategorien zur Bestimmung des absoluten Wesens anzuwenden, so dafs

es nach ihm hiefse: Gott ist diefs und das, da er vielmehr nach ihm die absolute Negativität alles Diess- und Das-Seins ist, daher auch die Form der Definition selbst von Hegel als eine dem Absoluten unangemessene Form bestimmt wird. Will man auch die Bedeutung und Stellung, die Hegel der Logik (als Metaphysik übrigens) im System der Wissenschaft einräumt, nicht zugeben, so wird ihm doch nie das hohe Verdienst abgesprochen werden können dafs er der Erste war, der eine *Kritik der Kategorien* gab, die Kraft und Bedeutung der wesentlichen Denkformen, ihren Werth und die Grenze ihrer Gültigkeit mit eben so viel Tief- als Scharfsinn bestimmte, dafs seine Logik daher ein wahrhaftes Kathartikon und Organon ist, um das Wesen eines Gegenstandes durch keine ihm unangemessene Bestimmungen zu verunreinigen und zu entstellen, sondern vermittelst der adäquaten Kategorien, die daher auch allein einen *Begriff* von ihm gewähren, in seiner Lauterkeit zu erfafsen, auf einen Gegenstand also nur *die* Bestimmungen anzuwenden, die *seine*, *Selbst*-Bestimmungen sind. So lehrt z. B. seine Logik, dafs das Verhältniss der Wechselwirkung keine Kategorie ist, die der Natur der Seele und ihrem Verhältnifse zum Leibe entsprechend ist, indem dieser Begriff einer niederen Sphäre angehört; dafs wir die Bestimmungen des absoluten Wesens nicht in ihrer eigenthümlichen Natur, (nämlich der, Bestimmungen des Absoluten zu sein) denken, wenn wir sie als *Eigenschaften* denken, indem nur der Reflexionsbestimmung des Dings diese Kategorie entspricht; dafs die Begriffe des Grundes, der Ursache, des Wesens, wie wenn wir sagen: Gott ist das Wesen oder der Grund oder die Ursache der Welt, zwar allerdings Bestimmungen Gottes, aber noch nicht die wahren, adäquaten, sondern unzureichende

abstrakte Bestimmungen sind u. s. w. Seine ganze Logik ist nichts weiter als der ausführliche Beweis, dass nur der Geist die adäquate Bestimmung Gottes ist, denn die Idee, der Schluſs seiner Logik, ist nichts andres als der *Begriff des Geistes*, wie er in der Logik vorkommt, so daſs die Definition Gottes als absoluter Idee nur der rein logische oder metaphysische Ausdruck von der Bestimmung Gottes als absoluten Geistes ist. Dieser Beweis wird aber von Hegel so geführt, daſs es die Idee selbst ist, welche sich als die einzige *absolute* Bestimmung des Absoluten erweist, daſs die Kritik der Kategorien ihre eigne Dialektik ist, wodurch sie sich selbst (als selbstständige Definitionen, denn als Momente werden sie erhalten) negiren und vermittelst dieser Negation (der objektiven Darstellung ihrer, als endlicher dem Begriffe des Absoluten nicht gemäſser Bestimmungen) die absolute Idee als *ihre* Wahrheit nicht nur, sondern als alle, als die einzige Wahrheit verwirklichen. Und damit sind wir denn auf den Punkt gekommen, in dem wir die Quelle von den unvernünftigen und lächerlichen Consequenzen, die Herr Bachmann macht, zu erkennen haben. Hegel sagt nämlich: „die Logik ist als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſsen. Dieses Reich ist die Wahrheit selbst, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist; man kann sich deſswegen ausdrücken, daſs dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung (welche letztere Bestimmung offenbar bei Hegel ein bloſses Bild ist, das aber Herr Bachmann als pure nackte Wahrheit aufschnappt, und nun allerlei Consequenzen daraus zieht) der Natur und eines endlichen Geistes ist.“ Und die Dialektik, die Methode der Logik bestimmt er als die eigne Form und Bewegung des In-

halts, z. B. „es ist der Inhalt in sich selbst, die *Dialektik, die er an sich selbst hat,* die ihn fortbewegt.“ *Also,* schliefst Herr B., weil der Inhalt der Logik die Darstellung des Wesens Gottes, die Dialektik aber die selbsteigene Form dieses Inhalts ist, also ist Gott re vera nach Hegels Logik „das Endliche“, denn das Endliche ist ein Moment innerhalb des dialektischen Verlaufes der Logik, also „die Knotenlinie von Maafsverhältnissen ein Moment, zu dem sich Gott selbst in seinem innersten Wesen bestimmen *muss,*“ oder richtiger er selbst diese Knotenlinie, — denn es nicht einzusehen oder vielmehr es ist recht gut einzusehen, warum Herr Bachmann hier den milderen Ausdruck Moment gebrauchte, nämlich darum, weil sonst die Ungereimtheit seiner Folgerungen zu sehr in die Augen gesprungen wäre — also ist Gott, schliefsen wir weiter im Sinne und Geiste des Herrn B., die Neutralität, also die Specification der Neutralität, also die Wahlverwandtschaft, also die chemischen Stoffe selbst, als welche das Subjekt dieser Verhältnisse sind, also das extensive und intensive Quantum, das direkte und umgekehrte Verhältnifs, also das Potenzenverhältnifs, also der Bruch — denn alle diese Verhältnisse sind Momente der Logik — also ist Gott auch der Buchstabe, der erste, zweite und dritte Abschnitt, die Pagina so und so viel — ein Schlufs, zu dem wir vollkommen berechtigt sind, denn Hegel selbst sagt, die Erscheinung und das Wesen, das Aeufsre und Innre sind identisch, der Buchstabe ist aber die Erscheinung, die Aeufserung des Gedankens, — also besteht Gott aus drei Bänden — denn die Logik begreift drei Theile: Sein, Wesen, Begriff in sich, welche wenigstens in ihrer *ursprünglichen* Gestalt ihre äufsere Existenz in drei Bänden haben, und das Innere und Aeufsere ist ja identisch. —

also ist Gott nach Hegels Logik ein Wesen, das man wenn auch nicht gerade wie ein Dictionaire de poche, doch immerhin wenigstens in seinen beiden Rocktaschen bequem unterbringen kann, also ist der Schöpfer in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung das Geschöpf eines Geschöpfs, Namens Hegel, das in Berlin als Professor der Philosophie am Kupfergraben lebte, also — also sind die Schlüsse, die wir eben machten, keine Persiflage, keine übertreibende Carrikatur, sondern das wohlgetroffene Contrefeit des Herrn Bachmann, der präcise, consequente, adäquate Ab- und Ausdruck seiner ganzen Kritik, also sind allerdings alle diese Also eine Persiflage, eben weil sie dem Jenaer „Antihegel" so ähnlich sehen wie ein Ei dem andern, er selbst aber nichts anders ist als eine eingefleischte Persiflage auf die Philosophie.

Die Persiflage ist aber doppelter Art. Die eine persiflirt, indem sie ihren Gegenstand nur *vergrössert*, um ihn darzustellen, wie er *wirklich* ist, die andere persiflirt, indem sie ihren Gegenstand *verändert* und *entstellt*. Die erstre Art gibt also nur dadurch das persiflirte Subjekt dem wohlverdienten Gelächter der Einsichtsvollen Preis, dafs sie die Sache in ihrem *wahren* Lichte zeigt, die andere stellt sie in einem *falschen* Lichte dar, um dadurch der Schadenfreude des Pöbels ein Fest zu bereiten, des Pöbels, der sich nur grofs fühlt, wenn er das Grofse in seinen eignen Morast hinabzieht. Wie aus den bereits gelieferten Belegen zur Genüge erhellt, ist der Jenaer „Antihegel" eine Persiflage dieser letztern Art. Ja er hat diese Gabe wirklich bis zu einem solchen Grade der Virtuosität cultivirt, dafs uns seine Kritik mehrmals unwillkührlich aufs Lebhafteste an die Zauberkunst der Circe erinnerte, die sich bekanntlich darauf verstund, Menschen in Bä-

ren, Schweine und Wölfe zu verwandeln, wie die unglückseligen Gefährten des Ulysses erfahren mufsten. Denn die Manier seiner Polemik beruht nur auf dem Kunstgriff, einen philosphischen Satz dadurch im Widerspruch mit der Vernunft und folglich als ungereimt darzustellen, dafs er das *Subjekt* desselben in ein wesentlich *andres* Subjekt metamorphosirt, die *Prädikate* aber, die dem Subjekt in diesem Satze gegeben werden, gleichwohl beibehält. Natürlich kommt aber ein ungereimter, lächerlicher Widerspruch zum Vorschein, wenn man die Prädikate, die sich wesentlich nur auf die Gefährten des Ulysses in Menschengestalt bezogen, nun auf die Schweine anwendet, in die sie Madame Circe eigenmächtig verwandelt hat. Proben dieser gewaltthätigen Metamorphosen gaben schon seine Einwürfe gegen die Ideenlehre Hegels, und gegen die Stimme als ein Prädikat „des Thiers im Allgemeinen." Zum Ueberflusse wählen wir noch als Beleg, zum Schlusse unsrer Kritik, die Art, wie er den Prozefs des Zusichselbstkommens Gottes darstellt — eine Materie bei deren Kritik der „Antihegel" nothwendiger Weise um so oberflächlicher sich zeigt, je tiefer, schwieriger und bedeutungsvoller dieser Gegenstand ist, und um so widerlicher den denkenden und unterrichteten Leser afficirt, als sich, hier besonders, zu der wässrigen Brühe seiner Intelligenz auch noch die Wassersucht seines trivial-religiösen Herzbeutels hinzugesellt, aus dem er sogar ein paar Mal wirkliche Krokodillsthränen *), aber mit vieler Anstrengung und Ungeschicklichkeit, auspreſst, um das grofse Publikum auch von seiner schwächsten Seite für sich zu gewinnen und gegen Hegel aufzuhetzen. Denn seine Kritik auch von

*) Man vergleiche z. B. die faden Stellen S. 155 u. S. 68.

dieser ernsten Materie ist, wie sich von selbst versteht, nichts weniger als eine Kritik, sondern eine ganz plumpe Persiflage, die er dadurch zu Stande bringt, dafs er das Subjekt dieses Prozesses, als ein in dieser Art gewandter Taschenspieler, verändert. Aus dem Gott im Menschen macht er nämlich einen Gott aufser dem Menschen, und den Menschen in Gott verwandelt er in den Menschen aufser Gott, in das endliche, erscheinende Individuum, so dafs nun *der* Prozefs, der wesentlich ein identischer Akt ist, d. h. nur ein Prozefs Gottes, in dem Er bei Sich selbst bleibt und ist, nur *zu Sich selbst* sich verhält, an zwei aufser einander seiende, sich fremde Wesen vertheilt, und daher Gott in das seinem Wesen unangemessene Verhältnifs versetzt wird, dafs er *abhängig* vom Menschen erscheint, insofern als er *erst* in ihm zum Bewufstsein oder doch, wie es bisweilen der „Antihegel" mit einer wohl weislich hinzugesetzten Cautel ausdrückt, (p. 130 z. B.) zum *„vollen"* Bewufstsein kommen soll, daher Monsieur Antihegel dem Hegel Schuld gibt, dafs „Gott nach ihm von dem Menschen das Bewufstsein seiner selbst als Gegengeschenk für die Wohlthat des Lebens erhalte" (p. 101. p. 128. p. 131.) dafs „das Bewufstsein Gottes von sich durch das menschliche Bewufstsein *bedingt* sein soll" p. 163 und so nach seiner löblichen Manier gerade wieder das Wesentliche, worauf es bei diesem Prozefs ankommt, absichtlich ignorirt oder unter einem der Wahrheit geradezu entgegengesetzten Gesichtspunkt darstellt. Denn die wesentliche Idee, die diesem Prozesse des Zusichselbstkommens Gottes bei Hegel zu Grunde liegt, sein ebensowohl objektiver als subjektiver Zweck ist kein andrer, als das Bewufstsein als eine *objektive* Bestimmung Gottes zu construiren. Als eine solche kann es aber nur construirt werden,

wenn das Bewufstsein als die *Selbst*-Bestimmung Gottes, als das Resultat seines eignen *selbstthätigen* Wesens erkannt wird. Wird dagegen das Bewufstsein schon im Anfange vorausgesetzt und als Sein schlechthin von Gott prädicirt, wie wenn wir sagen: Gott *ist* ein lebendiger, selbstbewufster Geist, so ist das Bewufstsein nichts weiter als eine Versicherung, ein Prädikat, welches das Subjekt von Gott aussagt, so ist Gott nur *geglaubt* und *vorgestellt* als Bewufster, aber er ist es nicht wirklich, nicht an und durch sich selber, weil er *selbst*-bewufster nur sein kann und ist, wenn das Bewufstsein genetisch aus ihm entwickelt werden kann. *Genetisch* kann es aber nur entwickelt werden, wenn diese Entwicklung *objektiv* begründet, wenn Gott daher es selbst ist, der aus seinem *Wesen* sein *Bewusstsein* erzeugt. Und die Genesis seines Bewufstseins beruht nach Hegel nur auf *dem* Akte, dafs Gott die unmittelbare Einheit seines Wesens mit sich aufhebt, sich selbst sich entgegensetzt, denn kein Bewufstsein ist möglich ohne Gegensatz oder Entzweiung, und erst durch die Negation dieser Entgegensetzung *für sich* vermittelte, in sich reflektirte, bewufste Einheit wird. Aber durch diese genetische Entwicklung ist keineswegs die Ursprünglichkeit, Apriorität und Selbstständigkeit des Bewufstseins in Gott aufgehoben, denn das Bewufstsein ist als das *immanente* Ziel, als der Zweck der Bewegung oder Entwicklung, der erste Impuls, der Urtrieb, der *wahre* (zunächst verborgene) Anfang desselben. Dies findet übrigens bei Hegel in jeder wahren Entwicklung in der Philosophie Statt. Daher er sagt, dafs immer zugleich „das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den *Grund* und zu dem *Ursprünglichen* ist, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt.“ „Das wesentliche ist eigentlich,

nicht dafs ein rein Unmittelbares der Anfang sey, sondern dafs das Ganze in sich selbst ein Kreislauf ist, worin das Erste auch das Letzte, und das *Letzte* auch das *Erste* wird." Logik I. B. p. 9 Defsgleichen p. 331: „der Fortgang von dem, was Anfang ist, ist in der Philosophie zugleich der *Rückgang* zu seiner *Quelle*, zu seinem *wahrhaften* Anfang. Somit beginnt im Hinausgehen über den Anfang zugleich ein neuer Anfang, und das Erste zeigt sich damit als nicht der wahrhafte." Ja diese Art der Entwicklung ist das Wesen der Hegel'schen Methode. Diese Methode ist darum auch der nothwendige Schlüssel zur richtigen Auffassung und Würdigung jenes Prozesses, und wer diesen kritisiren will, mufs zuerst oder zugleich die Methode Hegels zum Objekt der Kritik machen. Demzufolge kommt also Gott aus seiner Selbstentäufserung in die Natur im Menschen zu sich selbst, und das Selbstbewufstsein *erscheint* so als ein abgeleitetes, entstandnes, durch den Menschen vermitteltes, als ein Produkt. Aber in der That ist es vielmehr, als das absolute Ziel, als die reale Zweckbestimmung der Entäufserung in die Welt und Geschichte das wahrhaft Erste und Ursprüngliche, der primus Motor, das einzige Agens, welches als ihr producirendes Princip Mensch und Natur voraussetzen *), indem eben ihr τελος, ihr Zweck, dafs und warum sie sind, lediglich das Selbstbewufstsein Gottes ist — eine Bedeutung des Menschen und der Natur, die keineswegs es ausschliefst, dafs sie auch *für sich* einen Zweck und Bedeutung haben, gleichwie

*) Es gilt dieſs in der Hegel'schen Philosophie überhaupt von Gott. „Gott ist *so* das Resultat der Philosophie, von welchem erkannt wird, dafs es nicht *blos* das Resultat ist, sondern ewig sich hervorbringt, das *Vorhergehende* ist. Die Einseitigkeit des Resultats wird im Resultat selbst aufgehoben." p. 18 Religionsph. I. B.

jedes Organ des Leibes ein eignes Leben hat, Zweck für sich ist, indem es zugleich in Bezug auf ein höheres Organ oder die Totalität des Lebens nur dessen Mittel ist.

Als die positiven oder vielmehr absoluten Weisen des Selbstbewufstseins Gottes bestimmt Hegel die Religion, die Wissenschaft. Sie haben daher bei ihm nicht blos subjektive, menschliche Bedeutung, sondern als die höchsten Interessen sind sie selbst göttliche Zwecke oder Angelegenheiten Gottes. So sehr diese Bestimmung den gang und gäben Vorstellungen zu widersprechen und eine rein transcendente, die Gränzen der Vernunft und menschlichen Natur überspringende metaphysische Hypothese zu sein scheint, so läfst sich doch durch ganz einfache Mittel einem unbefangnen offnen Menschen die Wahrheit dieser Idee zu Verstand und Gemüthe bringen. Was will in uns z. B. der Wissenstrieb sagen, der alle Hindernisse und Schranken rücksichtslos durchbricht, alle Triebe an Macht und Stärke überbietet, unsrer natürlichen Selbstsucht geradezu entgegengesetzt ist, wider Willen und Wissen sich unsrer bemächtigt und aus dem Paradies der Unschuld und Unwissenheit uns herausreifst, der uns alle Güter, Genüsse und „Ansprüche auf persönliches Glück" als ein Nichts gegen *das* Objekt, das er begehrt, vernachlässigen, ja verachten macht? Was sagt er anders als dass er nicht ein menschlicher Trieb, dafs er der Trieb der *Wahrheit selber*, dafs es ihr Interesse ist, von dem Menschen erkannt zu sein? Was bedeutet ferner der Trieb, der uns so mächtig antreibt, eine erkannte Wahrheit Andern mitzutheilen? Was andres, als dafs es nicht nur unser Bedürfnifs ist, uns durch die Bestätigung der Andern die Gewifsheit der Wahrheit zu geben, dafs die Wahrheit an und für sich selber redseliger, mittheilender Natur ist, dafs ihr

das Wissen, welches sie, in sich verschlossen, von sich hat, nicht genügt, dafs sie nur im Bewufstwerden von Andern sich selbst weifs, nur im Genossenwerden sich selbst genieſst.

Wie das Sehen dem Lichte nicht gleichgültig ist, denn das Sehen ist nur die Affirmation, das Zeugnifs dessen, was das Licht an sich ist — seine Natur ist ja zu *erleuchten*, das Sehen zu bewirken; — so ist der Wahrheit die Erkenntnifs nicht gleichgültig; im Gegentheil es gehört zu ihrer *Natur*, erkannt zu werden. Das Erkanntwerden bethätigt erst, was sie an sich ist, offenbart, realisirt sie als das Licht des Geistes. Die Erkenntnifs des Menschen von ihr ist daher nur die Affirmation ihres eignen Wesens, ihre Selbstgewifsheit. Wenn es eine Erkenntnifs der Wahrheit gibt, was anders kann sie denn auch sein, als die *Selbst*erkenntnifs der Wahrheit; denn wenn sie Erkenntnifs der Wahrheit ist, so ist sie doch hoffentlich die *wahre* Erkenntnifs. Kann sie aber als die wahre von der Wahrheit selbst unterschieden sein?

Eben so, wenn es eine Liebe der Wahrheit gibt — und sie ist eins mit der Erkenntnifs derselben, denn die Wahrheit ist rein als solche zugleich das Positive, das Gute überhaupt und das höchste Gut, folglich Gegenstand der Liebe — was kann diese anders sein, als die Liebe der Wahrheit zu sich selber? Denn wer die Wahrheit liebt, der liebt sie und kann sie nur *um ihrer selbst willen* lieben, nicht um eines persönlichen oder andern ihr fremden Zweckes willen; seine Liebe ist nur die Wirkung, der Reflex der Wahrheit auf sein Gemüth, welches sie ungetrübt *ihr selbst* zurück strahlt; seine Liebe also nichts andres als die Reflexion der Wahrheit in sich selber, ihr eignes *Selbst*-Gefühl.

Dafs nun aber die Erkenntnifs der Wahrheit wesentlich oder die Erkennbarkeit eine objektive Bestim-

mung derselben ist, zeigt sich so. Alles Sein ist wesentlich zugleich Sein für Andres. Der Mensch macht selbst das Fürandressein zum Maafs des Seins an sich; so spricht er auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit Dem Sein ab, was nicht für seine Sinne ist, so sagen wir selbst auf dem Standpunkt des bürgerlichen Lebens von einem Menschen, der kein bestimmtes Geschäft oder Amt hat, wodurch er Etwas für Andre ist, er sei Nichts. Darum ist die Subjektivität der Objektivität nicht äufserlich. Im Gegentheil die Natur ist *wesentlich* Objekt des Sinns und vermittelst des Sinns Objekt des Bewufstseins. Der Sinn ist nichts als ihr eigner ausdrücklicher Wille, das ihr aus der Seele gesprochne Wort. Sie *will* wahrgenommen sein. Das Sein des Seins ist erst das Bewufstsein.

Aber das Sein für Andres ist wesentlich zugleich *Fürsichsein*. Etwas ist nämlich nur dadurch für uns oder Andres überhaupt, dafs es ein *bestimmtes*, irgend wie beschaffnes ist. Was keine Beschaffenheit hat, kann begreiflicher Weise kein Object des Bewufstseins, der Wahrnehmung, sei es nun geistiger oder sinnlicher, kann überhaupt für nichts Andres sein, denn eben die Beschaffenheit ist es, wodurch Etwas einem Andern sein Sein bekundet. Aber die Beschaffenheit ist nichts andres als die *Position der Position*. Erst *bestimmtes* Sein ist *Sein*. Aus den Beschaffenheiten wird daher erkannt, *was* ein Ding ist; *es selbst* wird in ihnen wahrgenommen; das Andre, für welches es ist, ist sein *Spiegel*; seine Beziehung auf Andres, sein Sein für dasselbe also zugleich seine Zurückbeziehung auf sich selbst, sein Fürsichsein.

Wenn nun aber das Sein für Andres eine wesentliche Bestimmung alles Seins ist, so ist es auch nothwendig eine Bestimmung der Wahrheit, denn eine all-

gemeine Bestimmung ist darum nur eine allgemeine, weil sie eine Bestimmung der Wahrheit ist. Das Fürandressein der Wahrheit ist nun aber ihr *Erkanntsein*. Aber was ist die Erkenntnifs der Wahrheit, indem sie sich auf uns bezieht, uns *Gegenstand* ist, andres als die Zurückbeziehung der Wahrheit auf sich, was andres ihr Sein für uns als ihr Sein für sich selbst? Sie ist uns Gegenstand, aber das Wir bedeutet nur uns als Erkennende, die Erkenntnifs, und diese hat (*als* Erkenntnifs der Wahrheit) keinen andern Inhalt als die Wahrheit, ist nicht unterschieden, etwas Appartes und Separirtes von ihr; die Erkenntnifs ist daher das Verhältnifs der Wahrheit *zu sich selber*, ihr Sichselbstgegenstand-sein. Wäre die Beziehung der Wahrheit auf uns nicht zugleich ihre Beziehung auf sich selbst, in concretern Formen ausgedrückt, unser (natürlich *unwahres*, *objektives*) Bewufstsein von ihr nicht ihr eignes Selbstbewufstsein, so wäre sie eben nicht, was der Annahme widerspricht, eine Erkenntnifs der Wahrheit.

Entweder gibt es daher gar kein Wissen von Gott — denn ein relatives, subjektives, nur menschliches Wissen widerspricht nicht nur dem Begriffe des Wissens überhaupt, als welches wesentlich auf Objektivität Anspruch macht, sondern namentlich dem Begriffe des Wissens von Gott, indem es nur von dem *selbst Relativen*, aber nicht vom Absoluten ein *relatives* Wissen geben kann — oder das Wissen des Menschen von Gott ist zugleich das Sichselbstwissen Gottes im Menschen. Denn Gott kann nicht ein blofses *Objekt*; er kann uns nicht *so*, wie irgend ein empirisches Wesen, Gegenstand; das Wissen von ihm in keinem *äusserlichen* Verhältnifs zu ihm sehen. Er selbst ist nicht blofses Objekt, sondern, wie man es richtig genannt hat, Subjekt-Objekt, und sein Verhältnifs zu

uns kann von dieser seiner Natur nicht unterschieden sein. Gott kann sich darum nur *zu sich selbst* verhalten, also nicht zu einem absolut Andern, sondern nur *) einem *solchen* Andern, das, wenn auch nicht seines Gleichen, doch seines *Wesens* ist, weſswegen Gott nicht dem *Thiere*, sondern nur dem Menschen Gegenstand ist. Mit Fug und Recht ist daher der Mensch, *inwiefern* er von Gott weiſs, der Alter Ego, das *andere* Ich Gottes zu nennen. Denn sein Wissen von Gott ist nicht *menschliches*, sondern *göttliches* Wissen, indem jedes Wissen die Natur *seines* Gegenstandes an sich tragen muſs, sonst wäre es nicht Wissen *dieses* bestimmten, sondern irgend eines andern beliebigen Gegenstandes. Gott kann nur *durch sich selbst* erkannt werden, wie Spinoza, Malebranche und andere tiefere Denker behaupteten, — eine Behauptung, die offenbar, wenn sie analysirt wird, keinen andern *Sinn* hat, als daſs das Wissen von Gott ein *unmittelbares*, d. i. seinem Gegenstande *immanentes*, daſs ein Wissen von Gott nur als ein Act der gegenseitigen tiefsten, intensivsten Innigkeit möglich ist, der Mensch folglich in der Erkenntniſs sich nicht *als* Anderes zu Gott verhält, denn sonst würde er ja nicht durch sich selbst, nicht unmittelbar erkannt. Daher es auch (um dieſs im Vorbeigehen zu erwähnen) keineswegs eine dem Geiste und den Principien Spinozas, wie Manche meinen, widersprechende Behauptung ist, wenn er sagt, daſs Gott sich selbst mit einer unendlichen intellektuellen Liebe liebe, und die Liebe des Menschen zu Gott die Liebe Gottes *zu sich selbst* sei.

Wenn darum Hegel die Religion als „das Selbst-

*) So du eine *andere* Materie bist, als Gott selber, sagt Jakob Böhm, wie wirst du dann sein Kind sein?

bewufstsein des absoluten Geistes" bezeichnet und sagt: *„In der höchsten Idee* ist die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst" so hat er mit diesem wahrhaft erhabnen Gedanken nur in der Form und Schärfe des selbstbewufsten Begriffes ausgesprochen, was *im Wesentlichen* mehr oder minder klar und bestimmt vor ihm schon die tiefsten Denker von Gott und dem Verhältnifs des Menschen zu ihm gedacht haben, *) wie denn Hegel selbst (Religionsphilosophie I. B. p. 149) als einen hierin mit ihm übereinstimmenden Denker den Meister Eckardt anführt, welcher sagt: „das Auge, mit dem mich Gott sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins."

Ein ganz oberflächlicher Einwand gegen eine solche hohe Auffassung der Religion ist es aber, wenn man hieraus, wie Mr. „Antihegel" schliefsen will, dafs durch diese Bestimmung der Religion ihr Zweck und ihre Bedeutung für den Menschen aufgehoben sei. Wir halten es jedoch nicht mehr der Mühe werth die

*) So hat auch schon Fichte das wahre Verhältnifs des Menschen zur göttlichen Idee oder Substanz mit der ihm eigenthümlichen Bestimmtheit und Klarheit erfafst und ausgesprochen, wie wenn er z. B. sagt: „Jedes Daseiu hält und trägt sich selber, und im lebendigen Dasein ist dieses Sich-Selbst-Erhalten und das Bewufstsein davon Liebe seiner selbst. Die ewige göttliche Idee kommt hier im einzelnen menschlichen Individuum zum Dasein: dieses Dasein der göttlichen Idee in ihm umfafst nur sich selber mit unaussprechlicher Liebe, und dann sagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieser Mensch liebt die Idee, und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee selbst ist, welche an seiner Stelle und in seiner Person lebt und sich liebt, und seine Person lediglich die sinnliche Erscheinung dieses Daseins der Idee ist, welche Person keineswegs an und für sich selbst da ist oder lebt." Ueber das Wesen des Gelehrten. S. 14. und 48.

Oberflächlichkeit und Grundlosigkeit dieser und ähnlicher Einwendungen, die Herr Antihegel gegen die tiefste und erhabenste Idee der Hegel'schen Philosophie vorzubringen sich nicht entblödet hat, besonders noch zu beleuchten. Den ganzen Standpunkt, Geist und Werth seiner kritischen Methode haben wir ja bereits hinlänglich taxirt und hoffentlich durch unsre ganze Recension hindurch den evidenten Beweis geliefert, dafs Herr Antihegel, als ein treuer Empiriker, der sich lediglich auf Thatsachen stützt, das Muster seiner Kritik von den Affen abstrahirt hat, welche in Ermanglung von Steinen und andern *objektiven* und *gewichtigen* Instanzen, *ihren eignen* Unrath sich in die Faust lassen, um damit die Objekte ihrer Polemik bewerfen zu können.

Sinnentstellende Druckfehler.

Seite 20. Z. 5 v. o. st. Subjectiven l. Objectiven
— 23. Z. 4 vt o. st. Leib l. Blick
— 35. Z. 7 v. o. st. quaternus l. quatenus
— 48. letzte Z. st. Men l. Menschen
— 50. Z. 5 v. u. nach Bewufstsein s. kommt
— 61. Z. 18 v. o. nach absolute s. Komma
— 55. Z. 9 v. o. st. oder l. und

Meine Reform

der

Hegelschen Philosophie.

Sendschreiben

an

Herrn Dr. J. H. Wirth

von

Karl Rosenkranz.

Königsberg 1852.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

Meine Reform

oder

Hegelschen Philosophie.

Sendschreiben

an

Herrn Dr. J. U. Wirth

von

Karl Rosenkranz.

UNIV. OF CALIFORNIA

Königsberg 1852.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

UNIV. OF CALIFORNIA

Hochgeehrteſter Herr,

In Ihren philoſophiſchen Studien (Stuttgart 1851, Heft I, S. 100—118) haben Sie die Güte gehabt, mein Syſtem der Wiſſenſchaft einer Kritik zu unterwerfen, für welche ich Ihnen längſt ſchon meinen Dank öffentlich auszuſprechen mich gedrungen fühlte, jedoch durch vielerlei äußere Geſchäftigkeit, deren ich als einer amtlichen mich nicht erwehren konnte, bisher davon abgezogen wurde. Nunmehr endlich zu einer größeren Muße gelangend, beeile ich mich, Ihnen zu ſagen, wie ſehr der ernſte und würdige Ton, mit welchem Sie meine Bemühungen aufgenommen haben, mir wohl gethan hat; Ihnen zu ſagen, welche fruchtbare Anregung mir durch Ihre Ausſtellungen zu Theil geworden iſt; Ihnen meine aufrichtige Hochachtung aber auch dadurch zu bezeugen, daß ich den Verſuch wage, mich, ſo gut ich es vermag, gegen Ihre Angriffe zu vertheidigen. Ein ſo verdienter Gelehrter, als Sie, der ſeit einer Reihe von Jahren der Philoſophie ſo weſentliche Dienſte geleiſtet hat und deſſen Schriften ich ſo mannigfache und ſchätzenswerthe Belehrung verdanke, hat gewiß das Recht, eine Entgegnung von mir als einen Ausdruck meiner dankbaren Anerkennung zu erwarten.

Zwar glaube ich nicht, im Folgenden etwas Anderes zu ſagen, das ich nicht ſchon früher geſagt hätte, namentlich in meinem Sendſchreiben an Pierre Leroux und in der Widerlegung der Vorwürfe des Herrn Dr. Erner, die ich der zweiten Ausgabe meiner Pſychologie hinzugefügt habe. Allein es wäre möglich, daß es mir gelänge, mich deutlicher als anderwärts auszudrücken; möglich, daß ich Ihre Zuſtimmung zu wichtigen Puncten erhielte; möglich, daß die Philoſophie ſelbſt in ihrem allgemeinen Gange

hiervon einigen Nutzen zöge. Möglichkeiten genug, mich zu meinem Entschluß zu ermuthigen.

Erlauben Sie nun, mein Herr, daß ich Ihre Kritik schrittweise mit meinen einfachen Gegenbemerkungen begleiten darf.

Zunächst erkennen Sie an, daß meine Darstellung des Hegelschen Systems „alle diejenigen Verbesserungen in sich aufgenommen hat, die der fortgeschrittene Geist der Speculation verlangt." Wie schwer diese Worte für mich wiegen, können Sie sich kaum vorstellen. Mein redliches Bestreben ist allerdings darauf ausgegangen, mir dieses Lob zu erwerben. Sie versichern mich nun, dies Ziel auch erreicht zu haben und gewähren mir dadurch eine jener süßesten Genugthuungen, deren philosophische Schriftsteller sich so selten erfreuen. Ich bin also doch fortgeschritten, ich bin also doch dem Geiste nicht fremd geblieben, der nunmehr die Speculation durchdringt, ich darf also hoffen, auch weiterhin an dem Proceß der Philosophie einen progressiven Antheil zu nehmen und dem mir einmal zu Theil gewordenen Sobriquet, das Centrum der Hegelschen Schule zu sein, durch die That dauernd zu entsprechen.

Aber gleich darauf bedauern Sie, daß ich mich von Hegel nicht noch mehr emancipirt hätte. Sie behaupten, ich sei in innere Widersprüche verfallen, weil ich das Princip der Hegelschen Philosophie beibehalten hätte und doch von seinen ursprünglichen Consequenzen abgegangen wäre. Sie bemerken, daß einzelne Verbesserungen da nichts ausrichten könnten, wo der Fehler in der Grundanschauung liege. Mit dieser Bemerkung haben Sie auch ganz Recht. Ich wundere mich nur, daß Sie am Schluß Ihrer Kritik von mir das Gegentheil sagen, wo Sie nämlich bedauern, daß mein Werk „im Ganzen die Form des Hegelschen Systems und dessen Entwicklungsgang festhält, während doch der Inhalt der philosophischen Anschauung ein von dem Inhalt dieses Systems grundwesentlich verschiedener geworden ist". Zu Anfang also sprechen Sie aus, daß ich das Princip Hegel's festhielte und nur in Einzelheiten der Ausführung auf eine demselben widersprechende Weise Verbesserungen machte. Am Ende aber soll ich zwar die Form und Ordnung des Hegel'schen Systems im Allgemeinen befolgt haben, im Princip aber bereits von demselben abgefallen sein.

Doch will ich von dieſem Widerſpruch vor jetzt wegſehen und einen Augenblick fragen, was denn wohl das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie ſei?

So viel ich Sie zu verſtehen glaube, halten Sie den Begriff der Vernunft, die logiſche Idee dafür. Mit dieſer Vorausſetzung behaftet, machen auch Sie dann alle jene ſo oft gehörten, ſo oft von Gabler, von Hinrichs, von Erdmann, von Schaller und von mir widerlegten und doch immer wieder vorgebrachten Folgerungen, die aus jener Annahme ſich ergeben müſſen und die im Weſentlichen theils auf die Unmöglichkeit hinauslaufen, daß der logiſche Begriff die Natur erſchaffen ſolle, theils auf die Abſurdität, daß Gott ſich ſeiner nicht an und für ſich bewußt ſein, ſondern nur im Bewußtſein des Menſchen Bewußtſein haben, der Menſch alſo actu der abſolute Geiſt ſein ſolle.

Seit Jahren habe ich mich bemühet, das Irrige dieſer Auffaſſung zu zeigen und ſchmeichelte mir, ich geſtehe es, vorzüglich, auf eine populäre Weiſe in meinem Leben Hegel's dem Publicum dieſen Irrthum benommen zu haben. Ich halte nämlich den Begriff Gottes ſelber für das Princip der Hegel'ſchen Philoſophie. Ich glaube nicht, daß dies eine Interpretation iſt, welche, wie Sie meinen, mit der Gliederung und Ausführung des ganzen Syſtems ſtritte. In meiner Kritik der Principien der Strauß'ſchen Glaubenslehre und in der phänomenologiſchen Theogonie zu Anfang der zweiten Ausgabe meiner theologiſchen Encyklopädie habe ich dies ausführlich zu zeigen verſucht. Die logiſche Idee iſt der Anfang, allein nicht das Princip des Syſtems. Ohne den Begriff Gottes als des abſoluten Geiſtes würde Hegel niemals zum Begriff jenes Anfangs gekommen ſein. Nach Hegel's Methode iſt ja der letzte Begriff des Syſtems, alſo der des abſoluten Geiſtes, das reale Prius des erſten Begriffs, der eben deshalb der abſtracteſte. Der abſolute Geiſt hat Vernunft, iſt vernünftig, weiß ſich als den ewigen Logos. Die Vernunft iſt mithin zwar ein unveräußerliches, nothwendiges Prädicat Gottes, aber ſie iſt keineswegs das göttliche, ſubſtantielle, abſolute Subject. Die Vernunft als ſolche, ſo wahr ihr Begriff iſt, bleibt doch nur, mit dem lebendigen Gott verglichen, ein Abſtractum. Daß derjenige Begriff, der in der Darſtellung des Syſtems als der

erste erscheint, nicht schon derjenige sein kann, der als der Inbegriff aller Realitäten, wie man sonst zu sprechen pflegte, auch schon die absolute Befriedigung des Erkennens zu enthalten vermöge, das ist mir immer als eine der einfachsten Einsichten vorgekommen. Eben so einfach aber schien mir die Einsicht, daß der der Reihe nach erste Begriff, obwohl dem Werth nach der abstracteste, inhaltloseste, doch immerhin ein solcher sein müsse, der auch im concreteſten Begriff eine seiner nothwendigen Bestimmungen ausmacht. So richtig es mich daher dünkt, zum totalen Begriff des absoluten Wesens, des göttlichen Geistes, erst allmälig hinaufzusteigen, um seine ganze Fülle wenigstens einigermaaßen fassen zu können, und so unrichtig ich das Anfangen mit dem Begriff des Absolut-Absoluten halte, für eben so richtig halte ich auch den Anfang des Systems mit dem Begriff des abstracten Seins, weil das bloße Sein diejenige Bestimmtheit ist, die Gott mit Allem theilt, diejenige Bestimmtheit, die sowohl der höchsten als der verworfensten Existenz zukommt, diejenige, in welcher sich der tiefste Gedanke und die abstruseste Faselei, das reinste Wollen und die hölliſchste Bosheit begegnen. Welche Abgründe solche Unterschiede trennen, das Prädicat zu sein besitzen sie gemeinschaftlich. Sein überhaupt ist der allgemeinste, an Bestimmungen ärmste und deshalb dem Umfang nach umfassendste Begriff, der eben durch diese Beschaffenheit zu den mannigfachsten Täuschungen geführt hat.

Ich will nun einmal davon wegsehen, ob Hegel's Methode an und für sich richtig ist, so werden Sie es doch gewiß der Billigkeit gemäß finden, daß man ihn nur nach derselben beurtheilen kann. Man kann seine Methode verwerfen, aber man darf ihm nicht innerhalb derselben die relative Wahrheit seiner Resultate ablengnen. Nach dieser seiner Methode nun glaubte Hegel gerade den Beweis für die Existenz Gottes strenger, evidenter, als bisher geschehen, zu führen.

Aber sonderbar genug ignorirt man alle seine hierauf gerichteten Bestrebungen. Er soll einmal, wenn auch nicht eben Atheist, so doch platterdings Pantheist sein. Er, der sich in besondern Arbeiten einer Revision der Beweise für die Existenz Gottes unterzog; Er, der seine Ueberzeugung von der Coincidenz

der spekulativen Religion mit der christlichen nicht blos versichert, vielmehr ausführlich in seiner Religionsphilosophie nachwies; Er, der die Subjectivität als die Wahrheit der Substantialität entwickelte; Er, der in seiner Logik den Spinozismus gründlich widerlegt zu haben glaubte; er soll nun einmal vom Wesen der Persönlichkeit, das er für das freieste und mächtigste erklärte, nichts verstanden haben; er soll nun einmal ein Spinozist, ein Logotheist, ein Begriffsvergötterer, ein abstracter Idealist, ein gemüthloser Dialektiker gewesen sein, der von Religion nichts verstanden hat. Die armseligsten Scribler, die keine Ahnung von seiner Philosophie haben, entblöden sich nicht, die unwahrsten, verkehrtesten Vorstellungen von derselben in Umlauf zu setzen. Die einfältigsten Subjecte brüsten sich mit dem Mitleiden über den armen Philosophen, der in seinem Hochmuth keines persönlichen Gottes bedurft habe. Ja, der philosophische Pharisäismus ist so weit gekommen, daß man, wenn Jemand gegen irgend eine politische oder kirchliche Anschuldigung vertheidigt werden soll, nicht etwa das Irrige oder Ungerechte derselben an sich darthut, sondern einfach versichert, daß Hegel ein destructiver Philosoph gewesen sei, der Angeschuldigte aber mit der Hegel'schen Philosophie nichts gemein habe, vielmehr als ihr Antagonist gerühmt werden müsse. Als neulich z. B. gegen Günther in Wien sich eine Gefahr zu bereiten schien, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung einen Artikel, Günther und Hegel, der den erstern dadurch rechtfertigen sollte, daß der zweite gemißhandelt und nach zwei aus seiner Rechtsphilosophie herausgerissenen Sätzchen völlig als ein revolutionairer Bube heruntergescholten ward.

Doch verzeihen Sie, mein Herr, diesen Seitenblick. Sie sind erhaben über solche Elendigkeiten; Sie haben sich nie mit solchem Frevel befleckt; Sie haben stets die Sache im Auge gehabt. Wenn auch Sie Hegel nicht zugestehen, in dem Begriff des absoluten Geistes den Begriff des persönlichen Gottes gehabt zu haben, so hat das bei Ihnen wirklich wissenschaftliche Gründe, die ich darauf zurückführe, daß auch Sie für Hegel den Begriff des Geistes theils mit dem der Vernunft, theils mit dem des Bewußtseins identificiren. Ich wundere mich daher nicht, daß Sie mich beschuldigen, von Hegel da abzuweichen, wo ich mich mit ihm in

vollkommener Uebereinstimmung weiß und wo ich höchstens beanspruchen kann, die Tendenz seiner Philosophie schärfer und deutlicher, als vielleicht von ihm selbst geschehen, auszusprechen. Ich erinnerte mich bei Ihrem Vorwurf sogleich an Ihre mit so vielem Feuer verfaßte Schrift über die Idee Gottes. Da Sie in derselben, im Gegensatz zu Hegel, sogleich mit dem vollwesentlichen Absoluten anfangen, so ist Ihre Polemik auch gegen mich in der Ordnung. Wenn Sie hierbei versichern, daß Hegel die Consequenzen seines Princips weit besser verstanden habe, als seine Schüler, so darf ein Schüler wohl sich nicht dagegen auflehnen; wohl aber wird es ihm gestattet sein, zu fragen, weshalb denn gerade die Gegner Hegel's die Consequenzen des Princips um so viel besser, als seine Schüler, verstehen sollen? Zu den Consequenzen eines Princips gehört in der Philosophie doch gewiß auch die Gestaltung, welche die besondern Wissenschaften durch dasselbe empfangen und gerade in dieser Hinsicht werden Sie mir zugestehen, daß es zu verwundern ist, wie ein Mann, der von einem, der Aussage nach, so dummen und blödsinnigen Princip ausging, doch im Besondern so viel Gescheutes und Treffendes hat vorbringen können. Dies müssen dann, auch bei ihm, lauter Consequenzen sein, die ihm als Inconsequenzen entschlüpft sind.

S. 101 las ich mit Erstaunen die Versicherung, daß das Hegel'sche System noch immer eine große Herrschaft behaupte. Ist es denn wirklich so? Der Stifter dieses Systems ist nun schon über zwei Decennien todt; der Minister von Altenstein, sein Mäcen, ist über ein Decennium todt; der impossanteste Gegner Hegel's, Schelling, hat in Berlin seit länger als einem Decennium seine positive Philosophie offenbart; die Hegel'sche Schule hat sich nicht nur in Parteien zerspalten, sondern die Parteien haben sich in ganz isolirte Personen aufgelöst, die so wenig Zusammenhang unter einander besitzen, daß sie eher in ein bellum omnium contra omnes überzugehen drohen; das journalistische Organ der ältern wie der jüngern Fraction ist längst zu Grabe getragen; die Herbart'sche Schule dagegen hat eine große Ausdehnung gewonnen und beherrscht durch die Leipziger Journalistik die Tagespresse gegen die Hegel'sche Philosophie, unermüdlich, sie der Unwissenschaftlichkeit, des Spinozismus, der Zerstörung der

Gesellschaft anzuklagen; die Anhänger Krause's und Baaders ergehen sich in ähnlicher Polemik; die katholische Presse anathematisirt diese Philosophie als eine diabolisch antichristliche und der Ultramontanismus, wo er zu befehlen hat, setzt die Professoren ab, die ihm des Hegelianismus verdächtig sind; endlich diejenigen sogar, die, wie Sie, wie Ulrici, wie Weiße, wie Fichte, wie Carrière, dem Hegel'schen System so viel verdanken, werden und sind ihm noch schlimmere Gegner, als ein Staudenmaier und Sengler, ein Günther und Trebisch, ein Oischinger und Deutinger, ein Schaden und Hoffmann — und doch soll dies so verlassene, so bedrängte System noch eine große Herrschaft behaupten?

Sie sagen es, mein Herr, und wenn es sich so verhält, dann gestehen Sie, daß doch in diesem so antiquirten, so überwundenen, so verachteten, so verfolgten und vogelfrei gegebenen System eine geheime Lebenskraft, ein Kern der Wahrheit, eine ächte Nahrung des Geistes vorhanden sein müsse, um unter den gegenwärtigen Verhältnissen nicht blos als eine Ruine, als ein blos historisches Object dazustehen, sondern noch zu herrschen. Ich bekenne, daß ich glaubte, man studire im Allgemeinen diese Philosophie nur noch, um sie zu widerlegen und sich durch ihre Widerlegung zur Anstellung zu empfehlen; oder vielmehr, man studire sie gar nicht mehr, sondern man nehme von ihr nur noch Notiz, um auf sie zu schmähen und sich mit diesem Act als recht conservativ und recht christlich darzustellen.

Sie tadeln mich, daß ich in meinem Vorwort die Philosophie als die Wissenschaft der Vernunft definire und von ihr die Wissenschaft des bloßen Verstandes und der bloßen Erfahrung ausschließe. Sie sind der Meinung, daß diese Definition zu enge sei, weil sie die empirische Philosophie und demnach die meisten Englischen Systeme von der Philosophie ausschließe. Ich bin es gern zufrieden, wenn Sie uns eine bessere, eine umfassendere Definition der Philosophie geben, denn ich bin sogar gegen solche Definitionen ziemlich indifferent. Philosophie heißt für mich nichts Anderes, als Wissenschaft in der einfachsten, vollendetsten Form. Weil wir nun das Wissen in seiner freien, rücksichtlosen Nothwendigkeit das vernünftige zu nennen pflegen,

ſo dünkt mich es ganz zweckmäßig, wenn man die Philoſophie als die Vernunftwiſſenſchaft beſtimmt. Doch kann ich aus Ihren Worten nicht ſo genau entnehmen, inwiefern der Ausdruck Vernunft gerade Ihnen anſtößig erſcheint oder inwiefern es die Beſchränkung iſt, die ich hinzugefügt habe. Sie nehmen ſich des Verſtandes nicht weiter an; ich ſchließe daraus, daß Sie ſtillſchweigend zugeben, daß eine Definition der Philoſophie als Wiſſenſchaft des Verſtandes zu enge ſei. Aber der Empirie ſoll ich Unrecht gethan haben, denn ich ſoll mit dieſem Ausdrucke, falls ich nicht die gemeine Empirie darunter begriffe, die deductiven Wiſſenſchaften den inductiven Wiſſenſchaften entgegenſetzen. Die inductive Wiſſenſchaft aber, freilich, das iſt ja die Engliſche, wenigſtens die „meiſte“ Engliſche Philoſophie. Ich habe nun an jener Stelle gar nicht von den inductiven Wiſſenſchaften geſprochen, ſondern nur geſagt, daß die Philoſophie ihrem wirklichen, wahrhaften Begriff nach nur Vernunftwiſſenſchaft, nicht Wiſſenſchaft der bloßen Erfahrung oder des bloßen Verſtandes ſein könne. Ferner geſtehen Sie ſelbſt, daß die „gemeine“ Empirie noch nicht philoſophiſch ſei, denn darüber könne gar kein Streit obwalten. Dieſe gemeine Erfahrung, glauben Sie, könnte ich gar nicht haben ausſchließen wollen, weil es ſich, wie Sie andeuten, zu ſehr von ſelbſt verſtehe. O, es verſtünde ſich Vieles von ſelbſt, was ſich doch nicht von ſelbſt verſteht! Nun ſehe ich allerdings zunächſt gar nicht ein, warum ich bei einer negativen Begriffsbeſtimmung nicht auch die gemeine Erfahrung ausſchließen ſoll. Sodann aber ſehe ich nicht ein, weshalb die Erfahrung von Ihnen in eine gemeine und in eine, ſoll ich ſagen, höhere oder vornehmere, unterſchieden wird. Sie werden mir zutrauen, recht gut zu wiſſen, daß ein jedes Moment der ſubjectiven Intelligenz Ausgangspunct einer beſondern Art zu philoſophiren werden kann. Sie werden mir zutrauen, zu wiſſen, wie eine Philoſophie des Gefühls, des Bewußtſeins, der Erfahrung, des Verſtandes ſich erzeugt. Sie werden mir auch zutrauen, zu wiſſen, daß die Philoſophie der Engländer zum großen Theil eine empiriſche iſt. Aber ich ſelbſt werde mir nicht zutrauen, zu wiſſen, wo in dieſen Philoſophieen nur gemeine Erfahrung von der ſogenannten höhern ſich abſcheidet. Zu riechen, zu ſchmecken, zu fühlen, zu ſehen, zu hören, ſeiner

Sensationen, seiner Instincte, Triebe, Anlagen sich bewußt zu werden, gewiß, das ist eine ganz gemeine Empirie. Aber diese gemeine Empirie ist ja doch eben der Nerv jener Philosophieen, denn auf die Thatsachen und deren Wahrnehmung wird ja darin aller Nachdruck gelegt und die Verwandlung des durch die sinnliche Gewißheit gegebenen Stoffs in Allgemeinheiten, die man Gesetze zu nennen pflegt, ist ja schon eine Verstandesoperation. Die Induction ist nicht mehr einfache Erfahrung, sondern sie ist schon die Unterwerfung des empirisch Gegebenen unter eine logische Function. In dieser logischen Form liegt die Nothwendigkeit, daß die Induction immer nur Wahrscheinlichkeiten zum Resultat zu haben vermag und hierin liegt der weitere Grund, weshalb die Empirie, sobald sie, mit Ihnen zu reden, aufhört eine gemeine zu sein, gewöhnlich entweder in Skepticismus oder in Mysticismus übergeht.

Aus Ihrer Sorglichkeit, die „meisten" Systeme der Engländer nicht als wahrhafte Philosophie anerkannt zu sehen, weil sie eben nur inductive sind, fürchte ich noch nicht, daß auch Sie schon zu jenen Deutschen gehören, die sich jetzt in überschwänglicher Verehrung der Englischen, überhaupt der ausländischen Philosophie gefallen. Da wird die Logik des Engländers Mill, des Holländers Opzoomer, des Spaniers Balmes gepriesen und in's Deutsche übersetzt. Da wird unsere Deutsche Wissenschaft so gering angeschlagen, als hätten wir noch gar keine Philosophie hervorgebracht, als wären wir Anfänger, die in den Elementen unterrichtet, Verirrte, die aus phantastischen Gedankenutopien auf die Heerstraße des gesunden Menschenverstandes zurückgebracht werden müßten. Als besäßen wir nicht, außer der speculativen Logik, die formale, die inductive ebenfalls! Als hätte es keine Logik von Reimarus, keine Organon von Lambert, keine Logik von Kiesewetter, Hoffbauer, Fries, Drobisch u. A. bei uns gegeben! Solch' eine Englische Logik hat noch weithin, zu begreifen, weshalb wir die Theorie des Bewußtseins und der Sprache, die sie in aller Breite vorträgt, von der Logik im engern Sinn abgeschieden haben und scheint nun durch das Heranziehen dieser Momente einen viel größeren Reichthum, als die Deutsche Wissenschaft, darzubieten, während wir nicht blos den Forma-

lismus des Denkens auch beſitzen, ſondern eben auch außerdem noch eine ſpeculative Logik haben.

Sie ſtoßen ſich nun an der Art und Weiſe, wie ich die Philoſophie eintheile. Sie erzählen nämlich dem Leſer, daß ich die Philoſophie 1, in die der Vernunft; 2, in die der Natur; 3, in die des Geiſtes eintheile. Ich thue dies, allein ich thue es, theils, weil ich glaube, daß dieſe Eintheilung aus dem Begriff der Philoſophie ſich ergibt; theils, weil ich glaube, daß die ganze Geſchichte der Philoſophie dieſe Eintheilung als eine nothwendige rechtfertigt, weshalb ich in dieſer Hinſicht auch an die Griechiſche Urbezeichnung der Theile der Philoſophie als Dialektik, Phyſik und Ethik ausdrücklich zu erinnern mir erlaubt habe. Faſt möchte ich auch aus Ihren Aeußerungen ſchließen, daß jene Trichotomie an ſich Ihnen nicht widerſagt, ſondern daß meine Ableitung derſelben es iſt, woran Sie vorzüglich Anſtoß nehmen. Sie wundern ſich über die Thaten, welche ich die Idee verrichten laſſe. Ich ſpreche nämlich von der Idee als dem Gegenſtande der Philoſophie überhaupt. Die Berechtigung hierzu glaube ich aus der Geſchichte der philoſophiſchen Terminologie entnehmen zu dürfen. Terminologieen, das werden Sie einräumen, ſind für die Individualiſirung des Denkens unvermeidlich. Sie dienen uns als ſymboliſche Abbreviaturen. So halte ich denn für gut, daß wir durch das Wort „Idee“ ein Mittel beſitzen, den Gegenſtand der Wiſſenſchaft als philoſophiſcher zu bezeichnen. Den Inhalt theilt die Philoſophie mit allen Wiſſenſchaften. Gott, die Welt, die Natur, den Menſchen, die Geſchichte, wollen alle irgendwie erkennen. Nenne ich aber dieſen Inhalt Idee, ſo bezeichne ich ihn mit dieſem Wort auf eine ſpecifiſch philoſophiſche Weiſe. Dies Wort hat den Vortheil, unbeſtimmter zu ſein, als jene andern Ausdrücke, ſelbſt als die Bezeichnung des Abſoluten. Dieſe Allgemeinheit, dieſe Unbeſtimmtheit, die doch wieder nicht ſo weit geht, daß eine Verwechſelung mit anderweitem Inhalt möglich wäre, empfiehlt das Wort Idee für den abſtracten Ausdruck des Gegenſtandes der Philoſophie.

Keineswegs beſchränke ich daher das Wort Idee auf den Begriff der Vernunft, wie Sie nach S. 102 mich verſtehen, ſondern ich nenne auch die Natur, auch den Geiſt Idee. Und ich

wüßte nicht, daß dies dem Sprachgebrauch zuwider wäre, denn auch in Büchern, die gar nicht philoſophiſch ſein wollen, leſen wir von der Idee der Natur, von der Idee des Geiſtes, der Geſchichte in dem Sinne, daß darunter die Natur, der Geiſt, die Geſchichte, in ihrer Eigentlichkeit verſtanden werden ſollen. Nun aber ſpreche ich von der Idee auch als einem thätigen Weſen. Ich ſage von ihr, daß ſie ſich von ſich unterſcheide, daß ſie ſich als Sein ſetze u. dgl. m. Allein auch dieſe Sprechweiſe iſt, denke ich, eine in der Philoſophie längſt übliche, derentwegen es gar keiner Rechtfertigung bedarf. Weil der Begriff der Idee ſowohl den Begriff, als die Realität deſſelben involvirt, ſo ſcheint mir der Ausdruck „Idee“ für die allgemeine Beſtimmung der Aufgabe der Philoſophie umfaſſender, unbefangener und treffender, als der des Abſoluten oder auch als der Gottes. Denn obgleich es einen ganz richtigen Sinn hat, zu ſagen, wie Sie in Ihrer Schrift über die ſpeculative Idee Gottes, 1845, S. 132 thun, daß die Philoſophie in ihrem geſchichtlichen Verlauf von der einen und ſelben ewigen Idee Gottes bewegt werde, ſo iſt doch, für den Anfang, ein Wort wünſchenswerth, welches, außer auf Gott, auch auf die Welt, auf die Natur und Geſchichte angewendet werden könne.

Wenn Sie mir nun den Ausdruck „Idee“ für den Gegenſtand der Philoſophie überhaupt, nach dem Vorgange der Platoniker, geſtatten wollen, ſo werden Sie mir zunächſt zugeben, daß die Schwierigkeit einer Eintheilung der Philoſophie vorzüglich darin liegt, die Einheit in derſelben zu erhalten. Daß es eine Geſchichte, eine Natur, einen Gott gibt, wie man zu ſagen pflegt, das zu wiſſen, iſt nicht ſchwierig. Wie aber dieſe Begriffe und Realitäten durch ſich ſelbſt als nothwendige zuſammenhängen, das zu ſagen, iſt, was das Philoſophiren begründet. In der ſelbſt noch allgemeinen Beſtimmung der Unterſchiede der Idee können aber, meiner Meinung nach, noch keine andern Begriffe vorkommen, als die ſelbſt noch einen ſchlechthin allgemeinen Charakter haben. Dieſe Begriffe ſind der des Denkens und des Seins.

Dieſe Begriffe unterſcheiden ſich, ſind aber darin identiſch, die äußerſten Abſtractionen zu ſein, denn der Ausdruck „Denken“ iſt abſtracter, als Idealismus und Geiſt, und der Ausdruck „Sein“

iſt abſtracter, als Realismus und Materie. In der Idee an und für ſich, d. h. um Ihnen keinen Zweifel zu laſſen, in dem abſoluten Gott, iſt der Unterſchied von Denken und Sein zugleich kein Unterſchied, wie wir auch ausdrücken, wenn wir ſagen, daß Gottes Denken ſchöpferiſch ſich auswirke und daß ſein eigenes Sein ihm offenbar ſei (Deus semet sibi manifestus). Die Einheit der Idee mit ſich muß auch in ihren Unterſchieden wiedererſcheinen und doch muß der Unterſchied auf dem verſchiedenen Verhältniß jener einfachen Factoren beruhen. Die Idee iſt in jedem ihrer Unterſchiede Idee, alſo Einheit von Denken und Sein; allein ſie iſt dieſe Einheit auf unterſchiedene Weiſe. Ohne den Unterſchied würde ſie eine todte Einheit, eine nur formale Identität ſein, und ohne die Einheit würde die Idee in ihre Unterſchiede nur äußerlich zerfallen oder würden vielmehr die Unterſchiede gar nicht die ihrigen, ſondern gegen einander gleichgültige Exiſtenzen ſein.

Nun ſage ich, die Idee ſetze 1, als Vernunft das Sein als Denken in der Allgemeinheit des ideellen Begriffs. Wie ich dies verſtehe, das, glaube ich, zeigt meine Ausführung. Das Denken iſt als reines Denken actu immer das Denken eines denkenden Subjectes. Aber das Denken hat, indem es gedacht wird, ſeine eigene Nothwendigkeit; die Beſtimmungen derſelben machen in ihrer Totalität den Begriff der reinen Vernunft aus. Was vernünftig iſt, iſt es in dieſen Beſtimmungen. Auch die formale und inductive Logik erkennt die Selbſtſtändigkeit derſelben wenigſtens dadurch an, daß ſie die Geſetze des Denkens darſtellen will.

Das Denken iſt ein geiſtiger Act, eine That des Bewußtſeins, aber es iſt auch ſeiner als des, indem gedachten, zugleich ſeienden, gewiß; der Begriff des Seins iſt von ihm untrennbar. Das Denken als weſentlich ſich zu ſeinen Unterſchieden ſelbſt beſtimmendes unterſcheidet ſich als Denken von ſich als Sein. Es ſetzt ſich, aber ſein Sein iſt als gedachtes zugleich wirkliches, nämlich denkendes Sein. Alle Beſtimmungen dieſes reinen Denkens ſind daher zugleich Beſtimmungen des Seins überhaupt und deshalb ſchlechthin allgemeine. In der Form dieſer Allgemeinheit iſt die Idee zwar auch wirkliche Idee, allein ſie iſt es doch nur

erſt, relativ, als Abſtractum, ſofern der Geiſt in dieſen Allgemeinheiten von der Natur und von ſich als Geiſt abſtrahirt. Sie behaupten, das Hegel'ſche Syſtem mache die Vernunft, die Idee zur Subſtanz. Von mir weiß ich auf das Entſchiedenſte, daß mir dieſer Ausdruck fremd iſt, allein auch bei Hegel kann ich ſeiner mich nirgend erinnern. Hegel ſagt in ſeiner Encyklopädie ſogleich in der Definition der logiſchen Idee, ſie ſei die Idee, aber im abſtracten Elemente des Denkens. In der ausführlicheren Logik aber nennt er die logiſchen Beſtimmungen Schatten; in der Phänomenologie reine Weſenheiten, ideelle Seelen u. ſ. w. Subſtanz in dem Sinn, wie Sie ihn dort andeuten, iſt für mich, wie für Hegel, nur der göttliche Geiſt. Nicht nur liegt die Beſtimmtheit des abſolut Concreten für den Begriff Gottes in dem ganzen Gange des Hegel'ſchen Syſtems, ſondern er ſelbſt ſpricht ſie auch oft genug aus. Ich will wenigſtens Eine Stelle und zwar nicht aus gedruckten Vorleſungen, welche durch die Bearbeitung der Schüler hindurchgegangen ſind, ſondern aus der Logik ſelber anführen, wo es z. B. III. (S. W.) S. 42 heißt: „Inſofern Leben, Ich, endlicher Geiſt, wohl auch nur beſtimmte Begriffe ſind, ſo iſt ihre abſolute Auflöſung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft abſoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geiſtes zu faſſen iſt, deſſen Geſetztſein die unendliche, durchſichtige Realität iſt, worin er ſeine Schöpfung und in ihr ſich ſelbſt anſchaut."

Laſſen Sie, bevor ich, secundum ordinem, auf den Widerſpruch komme, den Sie mir vorwerfen, daß die Vernunft als ſolche ein unperſönliches Abſtractum ſein und doch ſich ſetzen ſolle, noch kurz meine Beſtimmung der beiden andern Theile der Philoſophie berühren. Sie werden die des erſtern Theils erläutern helfen. Ich ſage alſo, daß die Idee 2, als Natur das Sein in der Beſonderheit der materiellen Realität ſetze. Ich habe mich bemühet, den Gegenſatz der Natur zur logiſchen Idee auszudrücken. Als Idee iſt die logiſche Idee der Natur und die Natur ihr coordinirt. Auch iſt die Natur in ſich ſelbſt vernünftig, allein ſie hat ihre Beſonderheit durch die Form ihrer materiellen Aeußerlichkeit. Die Imponderabilien, die Naturkräfte, das Leben ſelber, haben doch immer materielle Subſtrate nothwendig. Hegel

hat den Gegenſatz der Natur zur logiſchen Idee durch den Platoniſchen Ausdruck der Entäußerung der Idee zum Andersſein bezeichnet. Ich wollte die Art dieſes Andersſeins mitangeben.

3, Bei dem Begriff des Geiſtes kam es mir nun darauf an, die Subjectivität deſſelben ſcharf hervorzuheben, weil ich ſehe, daß noch immerfort der Hegel'ſchen Philoſophie das Unrecht angethan wird, ihr die Nichtachtung der Individualität, der Subjectivität, der Perſönlichkeit zuzuſchreiben. Es iſt auch dies ein faules Gerede, das aber der Unverſtand und die Böswilligkeit durch unendliche Wiederholung in der Vorſtellung Hegel'ſcher Philoſophie, wie ſie dermalen im Publicum graſſirt, faſt zum Axiom erhoben haben. Hegel kennt darnach keinen perſönlichen Gott, Hegel weiß nichts von der Perſönlichkeit des Geiſtes, Hegel vernichtet in ſeinem Syſtem der unperſönlichen Vernunft die Freiheit, Hegel unterwirft Alles dem Fatalismus des Begriffs! Dieſe banalen Redensarten vernimmt man überall und ſo feſt iſt bereits der Glaube an ſie geworden, daß ſie immer ſeltener ohne den geringſten Beweis wiederholt werden. Früher citirte man doch noch irgend eine aus dem Zuſammenhang geriſſene Stelle, wenigſtens die bekannte aus der Rechtsphiloſophie, in deren erhabenen Zügen Hegel die Unbedeutendheit ſchildert, zu welcher, dem großen Gange der Weltgeſchichte gegenüber, das Thun der einzelnen Menſchen herabgeſetzt und auf ein anderes Maaß zurückgeführt wird, als ihre Eitelkeit an ſich ſelbſt anzulegen gewohnt iſt. Nunmehr aber nimmt man ſich auch dieſe Mühe nicht mehr. Hegel iſt ein Spinoziſt, ein Pantheiſt, ein Fataliſt; das iſt dieſen Gegnern einmal ausgemacht. Aus dieſem Grunde war es mir wichtig, in die Definition des Geiſtes den Ausdruck der Subjectivität recht nachdrücklich aufzunehmen und ſo habe ich denn, wie Sie richtig anführen, geſagt: „die Idee als Geiſt ſetze das Sein als das Denkende und das Denken als das Fürſichſeiende in die Einzelheit der ſich frei wiſſenden Subjectivität.“ Ich hoffte, in dieſe Definition alle diejenigen Beſtimmungen eingereihet zu haben, welche den Geiſt qualitativ vom Begriff der Vernunft und der Natur unterſcheiden, denn die Beſtimmungen der reinen Vernunft werden allerdings als gedachte nur von dem Geiſt gedacht, aber, als Beſtimmungen des abſtracten Denkens, ſind ſie

auch wieder gegen ihr Gedachtwerden gleichgültig. Die Bestimmungen der Natur aber sind nicht für sich, was sie sind. Die Vernunft ist ihnen als ihr Archäus immanent, aber die Natur weiß nichts von derselben. Daher kommt, nach meiner Meinung, dem Sein der Vernunft als solcher die Existenz im Purismus des Denkens, dem Sein der Natur aber die Existenz im Purismus des Seins zu, ohne daß für die Vernunft vom Denken das Sein, ohne daß für die Natur vom Sein das Denken ausgeschlossen wäre. Der Geist aber ist, indem der seiende, auch der denkende, indem der denkende, der in dieser seiner Thätigkeit auch bei sich seiende, sich in seinem Sein offenbare. Subject, Henade, im logischen Sinn ist auch die Vernunft; Subject als sich in sich selbst zu seinen Unterschieden bestimmendes Dasein ist auch das natürliche Individuum; aber Subject als sich in seinem Sein wissendes und durch dies Wissen sich innerlich in der Gewalt habendes, sich von seinen Unterschieden ideell unterscheidendes, ein solches Subject ist nur der Geist.

Der Geist erst ist daher die Ursache der Existenz der Natur, der Grund der Existenz der Vernunft. Sie werden die Nothwendigkeit anerkennen, daß in einer anfänglichen Definition die Bestimmungen ganz allgemein gehalten werden müssen, um alles Mannigfaltige darunter subsumiren zu können, was zu ihrem Ressort gehört. Die Definition des Geistes muß daher zunächst auch so allgemein sein, daß sowohl der menschliche, als auch der göttliche Geist in derselben begriffen sind. Dies leistet die obige Definition. Daß in der weitern Entwickelung die Einzelheit im göttlichen Geist sich als Einheit bestimmt, das, glaube ich, kann ihr nicht als ein Mangel gerechnet werden und diesen Umstand urgiren Sie auch nicht. Nach Ihrer Auffassung der Hegel'schen Philosophie bringt die unpersönliche Vernunft die ebenfalls unpersönliche Natur hervor und aus dieser geht — unbegreiflich wie — der Geist hervor, der dann — sehr begreiflich — nur der empirische, anthropologische sein soll. Ich will nicht leugnen, daß in der abstracten Definition Hegel's vom Geist, als der Idee, die aus der Natur als ihrem Andersseins zu sich selbst zurückkehre, der Schein entstehen kann, als sei es ihm, quovis modo, eben nur um die logische Idee zu thun. Allein selbst in dieser Definition

liegt immer noch der Begriff der Freiheit und ein Philosoph, der ein ganzes System aufgestellt hat, darf denn doch wohl Anspruch darauf machen, daß man ihn nach dem Zusammenhang der Totalität beurtheilt. Die Rückkehr des Geistes aus der Natur in sich ist aber nicht nur ein Act des endlichen, des erscheinenden Geistes, sondern sie ist auch ein ewiger Act des göttlichen Geistes, der die Natur erschafft, denn nur sofern er im Schaffen auch der mit sich identische bleibt, nur sofern er, wie Hegel es ausdrückt, als der ewig in sich zurückkehrende auch der ewig in sich zurückgekehrte ist, nur insofern ist er frei, unterscheidet er sich von der erschaffenen Natur und geht er nicht in ihr auf. Nach Hegel bringt der göttliche Geist die Natur hervor und durch ihre Vermittelung den erscheinenden Geist. Ohne die Natur, also auch ohne die Geschichte, würde Gott nur der einsame Logos sein, der nur in seinem ideellen Reflex sich reell wäre, indessen er gerade durch die Entäußerung zur Natur sich seine reelle Anschauung gibt und als sie setzend schon von vorn herein über sie erhaben ist. Ich habe vorhin gesagt, daß man einem System die Gerechtigkeit angedeihen lassen muß, es nach seiner Totalität zu beurtheilen. Ich will aber, da es mit dem Unglauben an die Versicherungen Hegel'scher Schüler so weit gekommen ist, aus Hegel einige Stellen hersetzen, die Ihnen beweisen werden, daß Hegel sowohl in seiner Jugend als in seinem Alter von dem Geist immer denselben Begriff gehabt hat und daß seine Philosophie immer Geistphilosophie, nicht abstracter Rationalismus gewesen. In der Abhandlung über das Naturrecht, im philosophischen Journal, das er mit Schelling herausgab, 1802, II., 2, S. 88 sagte er:

„Deßwegen, wenn das Absolute das ist, daß es sich selbst anschaut, und zwar als sich selbst, und jene absolute Anschauung und dieses Selbsterkennen, jene unendliche Expansion und dieses unendliche Zurücknehmen derselben in sich selbst, schlechthin Eins ist, so ist, wenn beides als Attribute reell sind, der Geist höher als die Natur; denn wenn diese das absolute Selbstanschauen und die Wirklichkeit der unendlich differentiirten Vermittlung und Entfaltung ist, so ist der Geist, der das Anschauen seiner als seiner selbst oder das absolute Erkennen ist, in dem Zurücknehmen des Universums in sich selbst, sowohl die auseinandergeworfene Tota-

lität dieſer Vielheit, über welche er übergreift, als auch die abſolute Idealität derſelben, in der er dies Außereinander vernichtet, und in ſich als den unvermittelten Einheitspunct des unendlichen Begriffs reflectirt."

Und am Abend ſeines Lebens, als er ſchon gegen die Identificirung ſeiner Philoſophie mit dem Spinozismus und gegen die niederträchtigſten Verdächtigungen kämpfen mußte, die ihn bald der Kirche, bald dem Staat zu denunciren verſuchten, ſagte er 1829 in einer Kritik in den Berliner Jahrbüchern (wieder abgedruckt in den vermiſchten Schriften, II., S. 167):

„Die citirte Stelle: der abſolute Geiſt iſt die Eine und allgemeine Subſtanz als geiſtige: zeigt, daß nicht die Spinoziſtiſche Subſtanz, als welcher die Beſtimmung von Perſönlichkeit, von Geiſtigkeit mangelt, das Centrum der Lehre iſt, ſie ſpricht aus, was alle chriſtliche Theologie ausſpricht, daß Gott das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, die abſolute Subſtanz iſt, aber das abſolut ſelbſtſtändige Weſen, das Geiſt iſt, — der Geiſt, der abſolut ſelbſtſtändig iſt. — Gott iſt als ſolcher ſchlechthin das Subject, und es iſt durgängige Behauptung der Lehre, eben in den unzähligen Stellen wie in der angeführten, daß die abſolute Beſtimmung Gottes nicht die der Subſtanz, ſondern des Subjects, des Geiſtes iſt. — Allerdings bleibt dem Geiſte auch die Beſtimmung der Subſtantialität; hat der Verfaſſer Gott als Geiſt im Sinne, ſo, daß er nicht ſubſtantiell wäre, oder weiß er von einer Theologie, in welcher Gott wäre, ohne an und für ſich zu beſtehen, abſolut ſelbſtſtändig zu ſein? — Aus Encyklopädie §. 384 führt der Verfaſſer S. 186 (nämlich der von Hegel recenſirten Schrift) den Anfang einer Anmerkung an: „Das Abſolute iſt der Geiſt; dies iſt die höchſte Definition des Abſoluten." Dieſe Stelle findet ſich in dem Abſchnitt, der überſchrieben iſt: „Begriff des Geiſtes", zu Anfang der Philoſophie des Geiſtes, in welcher zuerſt der endliche Geiſt in zwei Abtheilungen und in der dritten der abſolute Geiſt abgehandelt iſt. Hiemit ſelbſt iſt der bloße Begriff von ſeiner Realiſation und von ſeiner Idee unterſchieden. — Was ſagt nun der Verfaſſer zu jener Anmerkung? Er verbindet jene Stelle vom Begriffe des Geiſtes unmittelbar mit der Lehre vom abſoluten Geiſte (— er unterſcheidet hiemit das unbeſtimmte Abſolute und

den absoluten Geist gleichfalls nicht von einander) und sagt dann: „Jene Definition ist aber gewaltig ungenügend, dem menschlichen Geiste passiren mancherlei nicht absolute Dinge!“ — Gewiß! wie z. B. hier dem Verfasser.“

Da steht nun Hegel's Confession ganz klar mit dürren Worten. Man hätte aber seit zwanzig Jahren diese Stelle alle Tage können von Neuem drucken lassen und Hegel's Gegner wie die Radicalen seiner Anhänger würden es alle Tage doch besser, als er selber, gewußt haben, daß in seiner Philosophie für einen persönlichen Gott kein Raum und Boden zu finden sei. Hätten sie zugeben müssen, daß nach Hegel die Majestät des ewigen und ewig seiner selbst bewußten Gottes keineswegs mit ihrem Hochmuth, ihrem Wahnsinn zusammenfalle, wo wäre denn da bei jenen ihr Ruhm, klüger, religiöser, theistischer, christlicher, wo wäre bei diesen ihr Ruhm, consequenter, speculativer, freier, origineller zu sein, geblieben? Jene wußten sich mit der monotonen Wiederholung des Feldgeschrei's: es existirt ein Gott!, diese mit der eben so monotonen des Schlachtruf's: nieder mit dem persönlichen Gott! das Ansehen großer Philosophen ohne großen Aufwand von Arbeit zu verschaffen, jene bei dem Alter und der Reaction, diese bei der Jugend und der Revolution.

Wenn ich nun bei meiner abstracten Definition des Inhaltes der Philosophie für die Vernunft die Allgemeinheit, für die Natur die Besonderheit, für den Geist die Einzelheit hervorgehoben habe, so habe ich damit allerdings die Einheit dieser Unterschiede noch genauer als Hegel angeben wollen. Ich habe, dem Geist seiner Methode gemäß, auch hier die Momente des Begriffs geltend machen wollen und ich berufe mich für die glücklichen Folgen dieses Verfahrens auf den Schluß des ersten Theils meines Systems S. 152, wo ich davon handle, daß das System sich wesentlich als ein Schluß von Schlüssen entwickle.

Doch eben, indem ich an diesen Schluß mich erinnere, fühle ich mich fast entmuthigt, meine Vertheidigung gegen Sie fortzuführen. Mir natürlich scheint, was ich dort gesagt habe, so einleuchtend, so jeden Mißverstand überwindend, daß ich bedenklich werde, ob ich noch weiter den Versuch machen soll, Ihre Angriffe zu widerlegen. Sie wundern sich nämlich, wie ich die Vernunft

für ein Abſtractum erklären könne, das nur als ein Prädicat des denkenden Geiſtes perſönlich ſei, und wie ich nichtsdeſtoweniger ſagen könne, daß die Vernunft als Sein ſich ſelber als Denken ſetze. Sie wundern ſich, wie ich den Begriff der Idee abſtract nennen und ihr doch alles das zuſchreiben könne, was in der Eintheilung der Philoſophie von ihr geſagt wird?

Wegen der Sprechweiſe nun, daß die Idee ſich ſelbſt beſtimme, habe ich ſchon oben mich geäußert, ich will alſo nur noch von dem Geiſt und der Vernunft, von der Perſönlichkeit und dem Abſtracten ſprechen.

Ich will mit dieſem anfangen. Abſtract iſt ein Ausdruck von relativer Bedeutung, denn abſtract iſt immer dasjenige, bei welchem von Etwas abſtrahirt wird, das mit ihm identiſch iſt oder identiſch ſein kann. Es kommt alſo auf dies Verhältniß an

Wegen dieſer Relativität aber kann eine Beſtimmung, welche in einer Hinſicht abſtract genannt wird, in einer andern concret und eine, welche in beſtimmtem Bezuge concret genannt wird, in anderm abſtract ſein. So iſt nun der Begriff der Vernunft ein Abſtractum, denn als Begriff exiſtirt ſie nur, ſofern der Geiſt als der denkende ſich in ſich zu derjenigen allgemeinen Idealität beſtimmt, welche die Nothwendigkeit der Beſtimmungen des Denkens als reinen Denkens erfordert. Wir ſprechen allerdings ſo, als ob wir zu den Kategorieen nur dadurch gelangten, daß wir ſie als Einheiten von dem gegebenen Mannigfaltigen abzögen und von ihnen als einfachen Beſtimmungen das Mannigfaltige wegließen. Allein ein tieferes Eingehen zeigt uns nur zu bald die Selbſtſtändigkeit, welche dieſen Beſtimmungen einwohnt, den Zuſammenhang, den ſie durch ſich ſelbſt mit einander haben, die Nothwendigkeit, die ſie gegen unſere Denkwillkür und Denkzufälligkeit behaupten. Wir erkennen, daß wir, als denkende, nur in der Form jener Beſtimmungen nach der durch ſie ſelbſt geſetzten Beziehung denken dürfen, wenn wir anders richtig, wenn wir wahr denken wollen. Wir erkennen, daß wir unſere Vorſtellungen von Gott und Welt, von Natur und Geſchichte, nur inſofern einer Kritik unterwerfen können, als wir jene Beſtimmungen beachten. Sie ſind das dem Geiſt wie der Natur ſelbſt immanente ewige Maaß, wie Platon im Philebus

den Zuſammenhang von μετρον und νους ſo unübertrefflich dargelegt hat. Wir nennen im Deutſchen ſeit Kant die Totalität jener Allgemeinheiten Vernunft, ein Name, der, ſeinem entymologiſchen Urſprung nach, für das, was er uns jetzt bedeutet, gar nicht mehr ausreichend iſt. Vernehmen iſt ein rein ſubjectiver Act der Intelligenz, während wir durch Vernunft die abſolute Nothwendigkeit ſelber ausdrücken.

Die Vernunft iſt alſo nicht das Urſprüngliche, wenn von der Exiſtenz die Rede iſt, denn das Urſprüngliche, das Vor und Nach alles Daſeins, iſt Gott als der abſolute Geiſt. Aber Gott iſt natura sua denkend. Sein Sein iſt unmittelbar denkendes. Denken wir uns nun Gott, wie er ohne Natur und ohne eine Geiſterwelt exiſtiren würde, ſo würde er, da er erſt durch das Weltſchaffen Schöpfer u. ſ. w. wird, in ſeinem Sein doch weſentlich denkend ſein. Er würde als ſein eigener Begriff von ſeiner Realität ſich unterſcheiden und zugleich dieſe ſeine Realität für ſich als Begriff ſetzen. Er würde als das allgemeine Sein ſich doch auf ſich ſelbſt beziehen. Er würde als Subject ſein Sein und ſein Denken von ſich unterſcheiden. Er würde als die einzige Subſtanz mit ſich ſelbſt in ewiger Wechſelwirkung ſich hervorbringen und als Urſache ſeine Wirkung ſein. Er würde als das abſolute Weſen ſich in ſich ſelbſt erſcheinen, als ſein eigener Grund ſich ewig in die Exiſtenz ſetzen und in ſeinem Sein als ſein eigener Zweck unmittelbar die Fülle aller Qualitäten, den Samen der Welten, den Schooß alles Lebens beſitzen. Er würde alſo in ſeinem Begriff alle Momente der Hegel'ſchen Logik enthalten und dieſe würde alſo in ſolchem Anbetracht doch eine rationale, ſpeculative Theologie, eine Darſtellung des weltloſen Gottes ſein. Sie, der Sie Ihre ſpeculative Idee Gottes gleich mit der Vorſtellung eines Centralgeiſtes als der Einheit alles Mannigfaltigen, als der Weſenheit alles Daſeienden, anfangen, werden ſchwerlich die Wahrheit dieſer Betrachtung in Abrede ſtellen können. Nun wohl, iſt dann nicht die Vernunft noch in ganz anderer Weiſe perſönlich, als nur darin, daß auch wir Menſchen uns zum Denken der Kategorieen erheben? Entdeckt ſich uns dann nicht der Tiefſinnn, daß der Logos, wie das Johanniſche Evangelium ſagt, von Anfang an bei Gott geweſen?

Aber entdeckt ſich uns dann nicht auch, daß die Vernunft gar nicht in dem ſchlechten Sinn abſtract iſt, in welchem von ihr wohl geſprochen wird und in welchem die Miſologen ihr ſogar alles Böſe nachzuſagen lieben? Entdeckt ſich uns nicht, daß dieſe einfachen, ideellen Beſtimmungen, als das Urdenken Gottes, gewaltige Mächte ſind, von deren ſtiller Geſchäftigkeit, wenn ich ſo reden darf, die Mächte der Natur und des Geiſtes ſelbſt in ihrem Proceß auch abhängen?

Ich proteſtire durchaus, wie in meinem Syſtem ausdrücklich geſchehen, gegen jede Hypoſtaſe der logiſchen Beſtimmungen, aber ich erkenne in ihnen die abſolute, die reine Form ſowohl der Natur als des Geiſtes. Ich habe in dem Vorwort zu meinem Syſtem geſagt, daß ich dieſe Erkenntniß für das eigentlich ſpeculative Problem halte, für dasjenige, was die Philoſophie, obwohl ſie den allgemeinen Inhalt mit allen Wiſſenſchaften theilt, doch zu einer eigenthümlichen Wiſſenſchaft macht. Das gewöhnliche Bewußtſein denkt auch in den logiſchen Beſtimmungen, ohne ſie kritiſch abzuwägen und ohne ſie in ihrer Totalität nach ihrem eigenen Zuſammenhange ſich zu entwickeln; das philoſophiſch gebildete unterſcheidet ſich aber von ihm ſowohl dadurch, daß es jene Akriſie aufhebt, als auch durch die Einſicht in den ſyſtematiſchen Charakter der Kategorieen. Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Idee — es ſind die Inſtanzen, welche das Denken, auf welchem Standpunct der Bildung es ſich auch befinde, durchlaufen muß, — als philoſophiſches Denken aber macht es ſich die Bedeutung jener Inſtanzen an und für ſich klar. Gewiß liegt nun in denſelben als ſolchen gar nichts Perſönliches. Wenn wir von ihrer Selbſtbeſtimmung ſprechen, ſo wollen wir mit dieſem Ausdruck nur einerſeits ihre Unabhängigkeit von uns als individuellen Subjecten, anderſeits den ihnen ſelbſt zukommenden immanenten Zuſammenhang bezeichnen. Im Begriff der Urſache z. B. liegt ſchon der Begriff der Wirkung; im Begriff der Wirkung, daß ſie wieder Urſache ſein kann; im Begriff des Zwecks liegt ſchon der des Mittels, im Begriff des Mittels, daß es ſelbſt wieder Zweck ſein kann; im Begriff des Allgemeinen liegt ſchon der des Einzelnen; im Begriff des Einzelnen der des Allgemeinen u. ſ. w. Allein die Unperſönlichkeit der Vernunft in der Eigenkraft ihrer Begriffe

ſchließt nicht aus, daß ſie nicht ein Verhältniß zur Perſönlichkeit des Geiſtes habe. Ich habe in jenem Vorwort geſagt, daß die Vernunft perſönlich nur ſei als ein Prädicat des denkenden Geiſtes. Aber der Geiſt iſt ja ſelber der Grund der Vernunft. Die Nothwendigkeit der logiſchen Beſtimmungen, welcher er in ſeinem Denken ſich unterwerfen muß, dieſe Nothwendigkeit, die ſich in ſich ſelbſt zu einem organiſchen Ganzen ſich aus einander erzeugender Momente ausgliedert, iſt zugleich ſeine eigene, von ihm ſelber geſetzte. Und inſofern iſt die Vernunft allerdings perſönlich. Sie iſt es nicht in der Geſtalt ihrer Abſtraction, allein ſie iſt es in ihrem Urſprung aus dem Geiſt. Ich habe ſie daher auch den abſtracten Geiſt, den abſtracten Grundriß deſſelben genannt. In allem Streit, der ſich unter Intelligenzen erhebt, appelliren wir zuletzt an die Vernunft, weil wir nur an ihr das letzte, ſchlechthin genügende Maaß beſitzen, weil wir ſie in der Natur und Geſchichte, in Gott ſelber vorausſetzen, weil ſie allein uns eine unbefangene Kritik möglich macht.

Es iſt ein Symptom der Schwäche und Zerriſſenheit unſerer Gegenwart, daß das Dringen auf die Exiſtenz eines perſönlichen Gottes, den pantheiſtiſchen oder atheiſtiſchen Syſtemen gegenüber, oft nicht nur zu einem bloßen Poſtulat, zu einer kahlen Phraſe geworden iſt, die ſich doch ſchon für Philoſophie hält nnd ein großes Verdienſt um die Wiſſenſchaft zu haben vermeint, ſondern daß ſich mit dieſer Gedankenloſigkeit oft auch die Verachtung der Vernunft verknüpft, als ob die Rationalität eine nur menſchliche, nur ſubjective, nur irrende, ohnmächtige ſei. Man hat den Mißcredit, in welchen der theologiſche und politiſche ſogenannte Rationalismus als ein todtes Verſtandesunweſen gefallen war, irrthümlich auf die Vernunft ſelber übertragen und ſich damit in die Gefahr gebracht, wiederum nur dem abſtracten d. i. von ſeiner Einheit mit der Vernunft abſtrahirenden Verſtande zu verfallen. Diejenigen, die jetzt mit ſo vielem Lärm, mit ſolch pomphafter Oſtentation als Theiſten ſich proclamiren, werden eheſtens gewahr werden müſſen, wie ſie dem Chriſtenthum ſich entfremden und wie ſie, um ſeiner Homouſie der göttlichen und menſchlichen Natur aus dem Wege zu gehen, wieder in den Dualismus des alten Deismus hineingerathen.

Sie beſchuldigen mich nun, mein Herr, daß ich es mit der Unterſcheidung der einzelnen Theile der Philoſophie eben ſo wenig genau nähme, als mit der begrifflichen Beſtimmung der Vernunft. Dieſe Beſchuldigung trifft mich nicht. Ich habe meine Eintheilung mit den Eintheilungen verglichen, die mir von meinen Vorgängern überliefert ſind, und bin ganz ruhig darüber. Weiſen Sie mir eine beſſere nach. Ich bin weit davon entfernt, zu behaupten, daß meine Eintheilung und die Art ihrer Beſtimmung die beſte ſei. Keineswegs. Ich hoffe, die Wiſſenſchaft wird viel beſſere, vollendetere hervorbringen. Allein für den dermaligen Standpunct der Wiſſenſchaft, den ich empiriſch überſehen kann, iſt eine einfachere Definition und Ableitung der Haupttheile der Philoſophie, als ich ſie gegeben habe, noch nicht möglich. Ich kenne wenigſtens keine. In Ihrem Buche von der Idee Gottes habe ich keine ſolche gefunden, denn Sie fangen darin gleich mit Gott als dem Einen Centralgeiſt an und laſſen dann durch ihn als Weltſeele die endliche Natur erſchaffen und durch ihn als Geiſt den creatürlichen Geiſt zu ſeiner ſchöpferiſchen Selbſtvollendung (S. 76) hervorbringen. Den Grund, mich der Ungenauigkeit zu beſchuldigen, ſcheinen Sie aber beſonders daraus zu entnehmen, daß ich auch dem Begriff der logiſchen Idee, dem Begriff der reinen Vernunft den Doppelproceß des Denkens, das ſich im Sein, des Seins, das ſich im Denken affirmirt, zuſchreibe.

Ich kann nur bedauern, daß Sie Ihren Vorwurf nicht genauer motivirt haben. Die Motivation würde Sie gezwungen haben, auf den Begriff der logiſchen Idee näher einzugehen. Sie würden dann vielleicht geſehen haben, daß der Begriff des Denkens den des Seins involvirt, daß aber auch der Begriff des Seins wiederum den des Denkens ſich vorausſetzt, weil eben der Begriff der Idee an ſich der Begriff der Einheit des Begriffs und ſeiner Realität iſt. So nachdrücklich als möglich habe ich in meinem Syſtem betont, daß der Begriff der Idee als logiſcher eben nur erſt der Begriff der Idee iſt, deſſen Realität als ſolche daher auch eine nur erſt ideelle iſt. Sein, Weſen, Zweck, Begriff, Idee, werden ja in der Dialektik nur als logiſche Exiſtenzen betrachtet, woraus aber nicht folgt, daß nicht die Natur der Idee ſich auch innerhalb ihres eigenen Begriffs darſtelle, alſo

nicht blos die abſtracte Einheit von Denken und Sein, ſondern eben ſo ſehr der Unterſchied des Denkens vom Sein und die concrete Einheit beider mit einander. Wären Sie, mein Herr, auf dieſe unvermeidliche Nothwendigkeit eingegangen, ſo wäre vielleicht der mir gemachte Vorwurf ganz weggefallen. Noch weniger aber würden Sie ſich dann bewogen gefunden haben, von mir zu ſagen, daß in ſolchen in meinem Werk „nicht ſeltenen Ungenauigkeiten" die Hegel'ſche Dialektik zu einem „wahren Spiel mit Begriffen" geworden ſei.

Spiel mit Begriffen! Wie bald iſt dieſer Vorwurf gemacht! Ich ſoll mit Begriffen ſpielen, weil ich zeige, wie ein Begriff als Einheit ſeine Unterſchiede ſetzt und als von ihm geſetzte auch in ſich wieder zurücknimmt. Wenn ich das nun nicht gethan hätte, hätten Sie dann nicht umgekehrt über Mangel an Ableitung der Unterſchiede, über Mangel an Dialektik klagen können? Hätten Sie nicht den Platon gegen mich aufrufen können, der vom Philoſophen verlangt, das Eine im Vielen und das Viele im Einen zu ſchauen? Der Begriff der Idee enthält einmal ſowohl den Begriff des Denkens als den Begriff des Seins. Beide Begriffe ſind von einander unterſchieden, aber in ihrem Unterſchied ſind ſie auch wieder identiſch. Ohne dieſe ſich in ſich von ſich unterſcheidende Identität würde die Idee nicht Idee ſein und würden höhere Beſtimmungen derſelben, z. B. Wollen, Schaffen, eine Unmöglichkeit bleiben. Und es ſoll ein Spielen mit Begriffen ſein, dieſen Proceß der Idee ſo einfach und energiſch als möglich zu beſchreiben?

Nein, mein Herr, das iſt nicht denkbar. Ich erſchrecke, zu den Leuten gezählt werden zu können, die mit Begriffen ſpielen. Ich glaubte auch, mir bisher den Ruf erhalten zu haben, an einem bloßen ſpinnwebigen Dialektiſiren kein Gefallen zu finden. Ich glaubte, daß man mich zu den Philoſophen rechnete, die nichts leidenſchaftlicher haſſen, als die Sophiſtik; zu den Philoſophen, die ſich immer als Freunde des gediegenen, realen Wiſſens gezeigt haben; genug, ich glaubte, des Irrthums, nicht aber des Spiels geziehen werden zu können. Ich hoffte, daß gerade mein Syſtem den entſchloſſenſten Ernſt zeigen werde, allem dialektiſchen Spiel mich fern zu halten. Einzelne Trichotomieen der Ausfüh-

rung — ja, die gebe ich gern Preis! Im Detail der Beſtimmungen kann man läßlicher ſein, wenn man nur in den Hauptſachen deſto gewiſſenhafter iſt. Ueber dieſen Punct habe ich mich ſchon einmal in meiner Anwort an Dr. Erner des Weitern ausgeſprochen.

Nun aber, geſtehe ich, mich außerordentlich gewundert zu haben, daß Sie ſo gar keine Verwunderung über die Reform blicken laſſen, die ich mit der Hegel'ſchen Logik vorgenommen habe. Sie geben meine Eintheilung an, ſtimmen mir zu, den Zweckbegriff den übrigen Kategorieen angeſchloſſen zu haben, tadeln mich jedoch, die Ontologie zu einem beſondern Theil der Metaphyſik und die Teleologie nicht zu einem integrirenden Theil der Aetologie gemacht zu haben, behaupten, daß meine Darſtellung noch Mängel genug zeige und daß ich „im Ganzen" Hegel gefolgt ſei.

Wenn ein Schriftſteller Jahre hindurch thätig iſt, ſo kann er nicht verlangen, daß Andere, die eines ſeiner Bücher leſen, auch noch mit anderweiten Producten des Autors bekannt ſeien. Für dieſen ſelbſt entſtehen hieraus jedoch Uebelſtände. Ein wiſſenſchaftliches Werk ſoll allerdings auch ſich in ſich ſelbſt abſchließen; jedoch kann es dies nicht in der Weiſe, wie ein künſtleriſches. Das wiſſenſchaftliche Werk wird berechtigt ſein, auf andere Werke über ſich hinauszuweiſen, in denen Vorausſetzungen, die es machen muß, bereits ihre Erledigung gefunden haben. So habe denn auch ich am Schluß meines Syſtems ſolche Nachweiſungen gegeben, allein es verſteht ſich nur zu ſehr von ſelbſt, daß ich nicht habe erwarten dürfen, von meinen Recenſenten Rückſicht darauf genommen zu ſehen. Was nun die Logik betrifft, ſo habe ich die Reform, die ich mit ihr vorgenommen, durch meine Schrift über die „Modificationen der Logik" vorbereitet, in der ich aus dem Begriff des Denkens die verſchiedenen Standpuncte abzuleiten verſucht habe, aus denen heraus die Logik bearbeitet werden kann und, wie ich durch literariſchen Nachweis darzuthun ſtrebte, auch wirklich bearbeitet iſt. Dort habe ich auch der Hegel'ſchen Logik ihre Stelle anzuweiſen und die Fehler, die ihr noch anhaften, anzudeuten unternommen; und eben ſo habe ich in den Erläuterungen zum Syſtem angegeben, wie ich bei der Bearbeitung der Hegel'ſchen Propädeutik zuerſt durch ihn ſelbſt auf die

Veränderung geleitet bin, die mir für ſeine Philoſophie nothwendig ſcheint. Ich habe mit dieſer Angabe diejenigen Hegelianer vorzüglich im Auge gehabt, die immer erſt der Auctorität Hegel's bedürfen, bevor ſie ein Intereſſe an Etwas nehmen.

Dem Hegel alſo, wie er bisher als der kanoniſche gegolten, bin ich in der Logik nicht gefolgt, ſondern „im Ganzen“ dem apokryphiſchen, nämlich darin, daß ich die Lehre vom ſubjectiven Begriff zur Mitte der logiſchen Idee überhaupt gemacht habe.

Hegel theilte zuletzt die Logik ein in die Lehre vom Sein, vom Weſen und vom Begriff. Ich theile ſie, einem frühern Verſuch von ihm folgend, ein in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee.

Dies iſt eine ſehr wichtige Veränderung. Ich müßte natürlich meine im Syſtem ſelbſt gegebene Darſtellung hier wiederholen, wollte ich die Nothwendigkeit derſelben hier darlegen. Ich kann mich nur auf eine eroteriſche Auseinanderſetzung in ſoweit beſchränken, als ich Ihren ſpeciellen Einwürfen zu begegnen wünſchen muß. Das aber darf ich mit Bewußtſein ausſprechen, daß ich die Lehre von der Idee auf einen ganz neuen Standpunct erhoben habe, deſſen Wahrheit und Fruchtbarkeit ſich allmälig in der Wiſſenſchaft geltend machen wird. Ich kenne die philoſophiſche Literatur hinlänglich, um zu wiſſen, daß eine ſolche Entwicklung des Begriffs der Idee als Princip, Methode und Syſtem bisher gefehlt hat und daß namentlich durch meine Behandlung des Begriffs der Negativität und des Begriffs des Chaos und des Localſyſtems, der Oscillation und der Compenſation, der Einzigkeit und der Centraliſation, ſehr viele Schwierigkeiten für die Auffaſſung ſowohl der Idee als der Erſcheinung gehoben ſind. Ich glaube, daß ich die wahrhaft ſpeculativen Elemente, die ſich in der Myſtik, namentlich in der Böhme'ſchen und Baader'ſchen finden, hier zur logiſchen Präciſion, zur rationellen Klarheit durchgearbeitet habe. Je mehr ich aber von der Wichtigkeit dieſer neuen Geſtalt der Ideenlehre durchdrungen bin, um ſo mehr bekenne ich, durch Ihr gänzliches Stillſchweigen über dieſelbe betroffen zu ſein.

Hegel hat die Wiſſenſchaft des Begriffs der reinen Vernunft Logik genannt. Da er nun aber, nach Kant's Vorgang, die

Metaphyſik in die Logik auflöſte, ſo entſtanden aus dieſem Sprachgebrauch mancherlei Inconvenienzen. Man ſtellte ſich vor, daß Hegel, weil nur eine Logik, keine Metaphyk, oder, weil eine metaphyſiſche Logik, keine rechte Logik mehr habe. Um dieſer Unbeſtimmtheit entgegenzutreten, habe ich die ganze Gruppe der reinen Vernunftwiſſenſchaften nach dem Vorgang des Griechen Dialektik genannt. Platon vorzüglich hat dieſe Ausdrucksweiſe begründet und im Publicum, im Zeitungsſtyl, pflegt man auch ganz ähnlich von der Hegel'ſchen Dialektik zu ſprechen. Auch hier iſt übrigens, wie ich kaum zu erinnern brauche, Kant es geweſen, der den Namen der Dialektik wieder zu ſolchen Ehren hervorgehoben hat. Schleiermacher ſtimmt hierin mit Kant und Hegel überein. Seine Dialektik iſt ſowohl Metaphyſik als Logik, jenes im transcendentalen, dies im formalen Theil.

Innerhalb der Dialektik nun unterſcheide ich die Metaphyſik, Logik und Ideologie. Mein Grund iſt der Begriff der Idee. Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und ſeiner Realität. Ihr Begriff muß alſo, um ſich in ſeiner Totalität zu ſetzen, den Begriff des Begriffs und der Realität in ihrem Unterſchied entwickeln. Es kann aber nicht der Begriff des Begriffs den Anfang machen, weil derſelbe ſich den Begriff des Seins als ſeine Grundlage voranſchickt, während er ſelber deſſen tieferen, ideellen Grund ausmacht. Das Denken ſetzt ſich, indem es ſich ſelbſt erfaßt, unmittelbar als Sein. Der Begriff des Seins, mit welchem angefangen wird, iſt von dieſer Seite Reſultat. Er iſt vermittelt durch die totale Abſtraction, welche in die Reflexion auf ſich umſchlägt und dann zunächſt keinen andern Inhalt hat, als die einfache Identität des Seins. Das Carteſianiſche Cogito, ergo sum, die Kantiſche ſynthetiſche Apperception des Ich bin, das Fichte'ſche Subject-Object, die Herbart'ſche abſolute Poſition, die Schelling'ſche Vernunft, außer der nichts und in welcher Alles iſt (Zeitſchrift für ſpecul. Phyſik, 1801, II., 2, S. 2), alle dieſe Anfänge des Philoſophirens enthalten unter verſchiedenen Formen dieſelbe Wendung. Das abſtracte Denken, wie es auch erſcheine, kann das Sein nicht von ſich ausſtoßen. Sie ſelber, mein Herr, kommen auch darauf zurück. In Ihrer ſpeculativen Idee Gottes fangen Sie mit der Thatſache unſeres Bewußtſeins an, daß wir

darin eine Mannigfaltigkeit von Gegenſtänden finden. Dieſe Gegenſtände ſind nur ein Plural für den Singular Object und Sie reduciren nun dieſe Mannigfaltigkeit auf die Einheit. Dieſe Einheit iſt noch gar nichts anders, als die einfache Identität des Seins überhaupt. Sie nehmen mit ihr nun freilich ſogleich einen theologiſchen Gang, indem Sie ſagen, daß dieſe Einheit das göttliche Weſen ſei u. ſ. w.

Hegel hat ſeine Logik nach dem Unterſchied der Abſtraction, der Reflexion und Speculation eingetheilt. Ich habe in ſeinem Leben ausführlich die Geſchichte erzählt, welche bei ihm die Geſtaltung ſeiner Logik biographiſch durchlaufen hat. Bei einem ſo großen, epochemachenden Werk, als die Hegel'ſche Logik, iſt der Einblick in ſeine Geneſis gewiß ſehr intereſſant. Ich erlaube mir, darauf zu verweiſen und erwähne nur, daß Hegel urſprünglich mit einer Monadologie und mit dem Begriff der Subjectivität ſchloß und daß ſein Ausgang von der Kantiſchen Vernunftkritik bei ihm ſtets ſichtbar blieb, ſofern er die analytiſche Logik Kant's als die Lehre von den Kategorieen in ſeiner objectiven Logik (Sein und Weſen), und die Dialektik Kant's in ſeiner ſubjectiven Logik (Begriff und Idee) wiederholte. Dieſe Dichotomie iſt bei mir gänzlich verſchwunden, indem der in der Einheit der Idee aufgehobene Unterſchied des Seins vom Denken klar herausgetreten iſt. Mit dieſer einfachen Unterſcheidung glaube ich zugleich der Geſchichte der Wiſſenſchaft treu geblieben zu ſein, in welcher die ontologiſchen Beſtimmungen den ſubjectiv logiſchen und beide dem Begriff der Idee vorangehen. Zwiſchen den Kategorieen der Jonier, Pythagoräer, Eleaten und zwiſchen der Platoniſch-Ariſtoteliſchen Ideenlehre ſteht der logiſche Formalismus der Sophiſten und der Sokratiſchen Criſtiker in der Mitte. Und ähnlich anderwärts, worauf hier einzugehen nicht des Orts. Der Begriff des Zwecks und der Idee als der ſchwerſte, als der totale, wird in einer philoſophiſchen Epoche immer zuletzt zur Ausbildung gelangen.

Wenn ich nun die Lehre vom Sein Metaphyſik überhaupt nenne, ſo handle ich auch hier in Uebereinſtimmung mit der Geſchichte. Daß ich den Ausdruck Ontologie nur für den Begriff des Seins an ſich gebrauche, iſt eine Beſchränkung, welche glücklicherweiſe dadurch möglich wird, daß auch für die weitern Be-

ſtimmungen des Seins als Weſen und Zweck beſondere Benennungen gegeben werden können. Sie nennen es „ungeſchickt“, daß ich die Metaphyſik überhaupt als die Lehre vom Sein und innerhalb ihrer die Lehre vom Sein sensu strictiori wiederum beſonders als die Ontologie bezeichne. Dieſer Tadel ſcheint mir kleinlich und unbegründet. In der Periode der Philoſophie nicht blos, welche der unſrigen voranging, ſondern auch in dieſer ſelbſt noch wurde bekanntlich die Metaphyſik in vier Theile getheilt, von welchen die Ontologie als der abſtracte der Kosmologie, Pneumatologie und Theologie als den concreten gegenüber ſtand. Daß dieſe drei Theile, zumal in der Art, wie ſie gewöhnlich behandelt wurden, aus der Metaphyſik herausmüſſen, daß der Hauptfehler der Hegel'ſchen Ideenlehre in einer inconſequenten Conceſſion an dieſe Manier beſteht, das habe ich oft ſchon, zuletzt 1846 in Noack's Jahrbüchern für ſpeculative Philoſophie Hft. IV., in einer Abhandlung über die Metaphyſik in Deutſchland ſeit 1831 auseinandergeſetzt. Es bleibt die Ontologie als das eigentlich metaphyſiſche Element. Daß aber in demſelben die beſondern Beſtimmungen auch durch beſondere Ausdrücke charakteriſirt werden, das ſcheint mir, nach meinem Urtheil und Geſchmack, eher von Geſchick als von Ungeſchick zu zeugen. Der Name Metaphyſik iſt freilich zu einem ſo unbeſtimmten geworden, daß man ihn auf das Willkürlichſte verwendet hat. Sie verſtehen, wie aus dem Schluß Ihrer Kritik erhellt, die ſpeculative Theologie darunter. Um ſo mehr habe ich dieſer Unbeſtimmtheit keinen Vorſchub leiſten wollen. Wie leicht hätte ich nicht, was ich Ideologie nenne, auch Metaphyſik heißen können, denn die Realität iſt ja ein weſentliches Moment der Idee, allein ich wollte dem urſprünglichen Sinn des Wortes näher bleiben.

Wenn ich nun aber einmal die ganze Lehre vom abſtracten Begriff des Seins Metaphyſik nenne, ſo verſteht es ſich doch von ſelbſt, daß alle Beſtimmungen des Seins an ſich, des unmittelbaren Beſtimmtſeins, in die tieferen Beſtimmungen des Seins als Weſen und Zweck übergehen. Sie ſagen, die Qualität ſei ſchon eine Beſtimmung des Weſens, und ich hätte ihren Begriff daher nicht unter den Begriff des Seins ſubſumiren dürfen. Gewiß kommt der Begriff der Qualität auch dem des Weſens zu. Ein

bestimmtes Wesen ist ein auch qualitativ bestimmtes. Der Unterschied aber zwischen dem bloßen Begriff des Seins und dem des Wesens ist, daß die Qualität als seiende die unmittelbare, als Moment des Wesens die von diesem als ihrem Grunde gesetzte Bestimmtheit ist. Die Unterscheidung des Seins vom Wesen ist in diesem Sinn auch schon habituell geworden, nicht blos bei Hegelianern, sondern auch bei Fichte d. j., Weiße, Ulrici, Helfferich u. A.

Endlich tadeln Sie, daß ich die Teleologie von der Aetiologie absondere, da dieselbe doch nur ein Theil der Aetiologie und der Zweck nur die höchste Form des Grundes und der Ursache, Endursache, Entelechie sei. In der Definition des Zwecks habe auch ich die Causalität nicht verleugnet; ich nenne ihn „die als Begriff wirkende Ursache". Allein zwischen dem Standpunct der substantialen Causalität und dem der Finalcausalität ist durch die Idealität des Zweckbegriffs ein qualitativer Unterschied und dieser gibt wohl das Recht zu einer solchen Absonderung. In der Geschichte der Philosophie sehen wir daher auch die Teleologie als eine eigenthümliche Disciplin fleißig ausgebildet, so wie wir auch den Substantialitäts- und Causalitätsphilosophieen gegenüber die Finalitätsphilosophieen mit aller Schärfe als höhere Folge, und relativ als Opposition auftretend erblicken.

Ich glaube daher, daß Sie auch diesen Tadel aufgeben können und komme nunmehr nur darauf noch zurück, daß die Bezeichnung der Metaphysik als der Wissenschaft des abstracten Seins der ursprünglichen Bildung derselben gemäß sei. Aristoteles als der Begründer der von der Logik isolirten Metaphysik unterscheidet nach der οὐσια das ὑποκειμενον, das ὁθεν ἡ ἀρχη της κινησεως und das ἀγαθον als ἀρχη πασης γενεσεως d. h. das unmittelbare, qualitativ und quantitativ bestimmte Sein; die Causalität als Formbestimmung; und den Zweckbegriff; die bekannte causa materialis, formalis und finalis, die Schelling seiner positiven Philosophie als die causa ex qua, per quam und ad quam noch wieder zu Grunde gelegt hat. Nur wenn man die Metaphysik in solcher Einheit des Seins erfaßt, kann auch die Logik zur Deutlichkeit hindurchdringen. Dem Ausdruck Aetiologie der ganzen Lehre vom Wesen zu vindiciren, weil dieselbe im

Begriff der Causalität culminirt, das ist übrigens erst mein Vorschlag. Daß derjenige Theil der Dialektik, den ich Ideologie nenne, sehr wohl auch als Metaphysik gelten könne, habe ich schon gesagt. Dennoch bestehe ich darauf, daß die Begriffe des Lebens, des Erkennens und Wollens, so wie Hegel sie als Momente des Begriffs der Idee ausgeführt hat, hier wegfallen müssen. Sie sind, nach meiner Meinung, hier eben so wohl ein Vorgreifen in concretere Gebiete, als die Art und Weise, wie er in der Darstellung des objectiven Begriffs den mechanischen und chemischen Proceß beschrieben hat. Daß der Begriff der analytischen und synthetischen Methode nicht in den Begriff des Guten, sondern nur, wie ich zeige, in den Begriff der genetischen, der speculativen Methode übergehen kann, das denke ich, klar genug auseinandergesetzt zu haben.

Statt auf diese folgenreichen Veränderungen in der Ideenlehre als der Lehre von der Idee, wie sie Princip, Methode und System ist, sich einzulassen, berufen Sie sich auf den Mangel an Raum, der Sie zur Beschränkung zwinge, was ich, aufrichtig gesagt, bei einer Zeitschrift, die man ganz allein in zwanglosen Heften heraus gibt, nicht einsehen kann. Es hängt hier ja von Ihnen ab, wie viel Raum Sie sich nehmen wollen. Sie wollen nur einen Hauptpunct hervorheben. Dieser Hauptpunct hätte eben meine durchgreifende Reform der ganzen Hegel'schen Logik sein müssen. Statt dessen werfen auch Sie sich auf die tausendmal da gewesene Analyse des Anfangs der Hegel'schen Logik, auf eine Kritik der Begriffe des reinen Seins, des Nichts und des Werdens. Sie nennen das Sein das Princip der Hegel'schen Philosophie, während dies der Begriff des Geistes ist und das Sein nur den ersten Begriff des systematischen Ganzen ausmacht.

Ich bekenne, daß ich eigentlich gegen das Raisonnement über Sein, Nichts und Werden sehr gleichgültig geworden bin. Man hat so viel Unfug damit getrieben und sich so oft selbst und Andere damit betrogen, durch einige sarkastische Bemerkungen über das Seinnichts sich schon der ganzen Hegel'schen Philosophie würdig zu haben, daß ich es müde bin, diese Materie zu besprechen, zumal man, was die Alten dafür gethan haben (zu [illegible]

ὄνδεν μᾶλλον τοῦ μὴ ὄντος) gewöhnlich gänzlich ignorirt. Hegel hat sich in einer Recension gegen ihn gerichteter Schriften und in der zweiten Ausgabe seiner Logik alle erdenkliche Mühe gegeben, die in dieser Beziehung vorhandenen Schiefheiten der Vorstellung, Irrungen, Mißverständnisse, Falschheiten, nach den vorzüglichsten Wendungen hin durchzugehen; er hat an letzterem Orte aufgefordert, doch eine andere Definition des abstracten Seins, des abstracten Nichts, zu geben. Umsonst! Jene Auseinandersetzungen hat man bei Seite liegen gelassen, dieser Aufforderung ist man nicht nachgekommen. Hegel hat sowohl das Identische (die Bestimmungslosigkeit als die einzig übrige Bestimmtheit) wie den Unterschied (das Setzen und das Gesetzsein der Prädicatlosigkeit als Prädicat) der Begriffe Sein und Nichts auseinandergelegt; er hat nachgewiesen, daß, wie man sich auch stellen möge, der Begriff des Werdens ohne jene beiden Begriffe nicht gedacht werden könne u. s. w. u. s. w. Sie tadeln mich, daß ich sage, das abstracte Sein sei dasjenige, bei welchem von jeder Bestimmtheit „abstrahirt werde". Ich hätte Ihnen zufolge sagen müssen, daß von jeder besondern Bestimmtheit abstrahirt werde, denn die Bestimmtheit des Seins bleibe ja dem Begriff des Seins. Ich finde diesen Tadel ungerecht, denn ich halte diese Bestimmtheit fest und S. 14 sage ich ausdrücklich:

„Unter Sein, dessen Bestimmtheit die Prädicatlosigkeit, darf daher noch nicht das Absolute nach seiner Vollendung verstanden werden. Wohl aber ist das Sein auch eine, und zwar die unvollkommenste, anfänglichste Bestimmung des Absoluten. Sein ist die Bestimmung, die jedem Sein, also auch dem absoluten, inhärirt. Was jedoch das Absolute sei, das ist mit der Tautologie: das Sein ist das Sein, noch nicht gesagt".

Kant hat in der Kritik der reinen Vernunft in der Abhandlung über die Amphibolie der Reflexionsbegriffe vier verschiedene Bestimmungen des Begriffs des Nichts angegeben, deren erste auf das Ens rationis, auf den leeren Begriff ohne Gegenstand, geht und von ihm so definirt wird:

„Den Begriffen von Allem, Vielem und Einem ist der, so Alles aufhebt, die Keines entgegengesetzt, und so ist der Gegenstand eines Begriffs, dem gar keine anzugebende Anschauung

correspondirt, = Nichts, d. i. ein Begriff ohne Gegenstand, wie die Noumena, die nicht unter die Möglichkeiten gerechnet werden können u. s. w."

Die Rücksicht hierauf hat mich bewogen, S. 13 zu erinnern:

„Weder das reine Sein, noch das reine Nichts können als solche in der Form eines besondern Daseins existiren, also auch nicht zur Anschauung kommen, also auch nicht vorgestellt, also nur im abstracten, nämlich von der Mannigfaltigkeit des Concreten abstrahirenden Denken erreicht werden".

„Das ungebildete Bewußtsein schiebt daher, wenn es die Identität des reinen Seins und Nichts (nämlich die Gleichheit der Bestimmungslosigkeit) aussprechen hört, die Vorstellung des besondern Daseins unter und findet es dann mit Recht abgeschmackt, daß ein Etwas zugleich da und nicht dasein solle; eine Absurdität, welche nicht dem speculativen Denken, nur seiner Verzerrung durch das von der Sinnlichkeit ungereinigte Vorstellen zufällt".

Sie halten S. 106 diese Identität für das leicht Faßlichste und behaupten, Hegel wie ich hätten das Schwierigste in dieser Deduction ganz übergangen, nämlich den Unterschied in der Einheit jener Begriffe. Mich selbst will ich, da Sie in meiner Darstellung jene Unterscheidung wenigstens nicht genügend finden, wenn Sie auch §. 15 beifällig anführen, mich selbst also will ich preisgeben; Hegel aber beschuldigen Sie irrig. Logik, S. 21. III., S. 88 ff. in der ersten Ausgabe 1833, bespricht den Unterschied in der Einheit ausführlich und erörtert auch die Schwierigkeit, welche für diese Begriffe dadurch entstanden ist, daß man die verschiedenen Momente ihrer Entwicklung in der Form von Sätzen hingestellt hat, die in ihrer Einseitigkeit sogleich der Correctur bedürfen. Wenn ich sage: Sein und Nichts ist dasselbe, so muß ich sofort hinzufügen: Sein und Nichts ist nicht dasselbe.

Ich kann nicht anders, als behaupten, daß die Deduction, welche Sie S. 105 vom Sein und Nichtsein geben, nicht die absolute Abstraction dieser Begriffe, sondern den Begriff des Daseins und (des Nichtseins als) des Anderseins zum Inhalt habe. Sie sagen nämlich: „Das Nichtseiende ist daher, wie schon Platon gezeigt hat, eben sowohl als das Seiende,

oder der Begriff des Seins an sich ist der Begriff einer Mehrheit mehrer bestimmter Seiender, von welchen ein jedes die Negation der andern und darin positiv ist. Aber eben diese Seiende, wie sie einander ausschließen in ihrer Bestimmtheit, sind darin an sich identisch, daß sie sind. Was sie aber an sich sind, müssen sie auch setzen; sonst sind sie, was sie sind, nicht selbst, nicht durch sich. Die Seienden müssen sich also als wirklich eins setzen, sie müssen sich in einander continuiren; sie müssen daher über ihr bestimmtes, discretes Sein hinausgehen, womit das Werden gegeben ist. Das Werden ist also nicht begrifflich aus der Identität des Seins und Nichtseins ohne ihre Differenz, sondern nur aus beidem zugleich".

Diese Deduction des Werdens ist sehr unvollkommen. Sie kann weder eine Belehrung für noch eine wirkliche Opposition gegen mich enthalten. Seiendes, Vielheit, Anderes, Negation, Position, Discretion, Continuität, alle diese Begriffe bestimme ich nach ihrer Ordnung und ihrem Zusammenhang. Sie gehen weit über das Vacuum des anfänglichen Seins und Nichts hinaus. Was ich damit meine, wenn ich Ihnen voraussetze, daß Sie nicht die absolute Abstraction des reinen Seins, sondern den Begriff des Daseins für den Begriff des Werdens nehmen, das möchte ich, mit Ihrer Erlaubniß, für den Leser, der mein System nicht kennt, nur mit einigen Stellen deutlich machen. Ich sage S. 17:

„Das Dasein ist das Sein, wie es sich vom Sein als an sich seiend unterscheidet. Sein Ansichsein ist in sich ohne Unterschied oder einfach. Durch die in sich einfache Bestimmtheit oder Qualität unterscheidet es sich eben vom Sein überhaupt, dessen Begriff ohne alle weitere Bestimmtheit ist, als die, keine haben zu haben. Das Dasein dagegen ist die Besonderung des allgemeinen Seins. Durch die in sich einfache Bestimmtheit als ein Was hat das Dasein Realität d. h. die Kraft der unmittelbaren Selbstunterscheidung von der abstracten Ununterschiedenheit des Seins".

S. 18: „Das Dasein unterscheidet sich also nicht blos vom abstracten Sein, sondern auch vom Daseyn. Es ist nicht blos Dasein überhaupt, sondern als qualitativ ist es bestimmtes Dasein und damit ein anderes gegen anderes. Der Begriff des Nicht-

seins bestimmt sich hier zum Begriff des Andersseins. Die Realität ist es, durch welche ein Dasein gegen ein anderes zugleich reell ist d. h. seinen Unterschied als ein Andersſein bewährt".

Wenn Sie sagen, daß das Werden nicht begreiflich sei aus der Identität des Seins und Nichtseins ohne ihre Differenz, sondern nur aus beiden zugleich, so sage ich S. 35 deutlich genug:

„Das Sein als reines Sein wird nicht, denn es ist; das Nichts als reines Nichts wird nicht, denn es ist nicht; aber das sein eigenes Nichtsein sowohl setzende als aufhebende Sein, oder, was dasselbe, das sein eigenes Sein sowohl setzende als aufhebende Nichtsein wird. In dem Werden ist also der Unterschied des Seins und des Nichtseins untrennbar".

Endlich meinen Sie, daß eine richtigere Erkenntniß der Dialektik der Begriffe Sein, Nichts und Werden, mir eine andere Ueberzeugung aufnöthigen würde, nämlich die, „daß, sobald wir den Begriff des Seins analysiren, sich als die Grundlage desselben, ja als das eigentlich Seiende selber das Wesen herausstellt, weil das Sein nur als Selbstbeziehung auf sich, Selbstbejahung begriffen werden kann, das Sichaufsichbeziehende, Selbstbejahende aber das Wesen ist. Dieses, nicht das abstracte Sein, ist daher das ursprünglich seiende, überall principielle, und welche grundwesentlich verschiedene Ansicht von der ganzen Philosophie sich von hier aus ergebe, bedarf für den Kenner nur der Andeutung".

Diese Apostrophe ist für das Hegel'sche System ganz überflüssig, denn dies lehrt ja, daß das unmittelbare Sein sich zum Wesen als seinem Grunde aufhebe. Ich habe S. 48 den Uebergang des Begriffs des Seins in den des Wesens auch so ausgedrückt:

„Aus jedem Untergange (in den einzelnen Zuständen des Seins) stellt das Maaß sich wieder her, weil die ursprüngliche Einfachheit des Daseins durch alles Verändern am Ende doch nicht verändert werden kann. Diese Gleichgültigkeit gegen den Wechsel der Veränderung seiner Factoren ist erst der wahrhafte Begriff des Seins, mit welchem es als stets werdender Progreß unaufhörlich in seine eigene Unendlichkeit zurückkehrt. Als formelle Unterscheidung von sich und als in diesem Unterschied sich setzende Beziehung auf sich ist das Sein Wesen".

Gehen wir von dieſen abſtracten Begriffen zu concreten Beſtimmungen fort, ſo ergibt ſich für die Hegel'ſche Philoſophie, daß für ſie der *abſolute Geiſt* das Grundweſen, das Weſen der Weſen, das abſolute Weſen, das Centralweſen iſt, oder wie Sie ſonſt den Ausdruck wählen mögen, denn dieſer Gedanke iſt es doch, der Ihnen als „die grundweſentlich verſchiedene Anſicht" vorſchwebt. In den Annalen der Geſchichte unſerer Philoſophie wird es ewig ein Denkmal der Kunſt, zu leſen und zu verſtehen ſein, wie man in den Werken eines Philoſophen deutlich leſen kann, daß der Begriff des abſtracten Seins der ärmſte, inhaltloſeſte, daß erſt der Begriff des Geiſtes als des abſoluten der abſolute Begriff des Abſoluten ſei, und wie man nichts weniger verſtehen kann, nicht der abſolute Geiſt, ſondern das Sein oder gar das Nichts ſei das Princip dieſes Philoſophen. Die Frivolität heutiger Leſekunſt hat ſogar behauptet, daß Hegel *die logiſchen Geſetze* umgeſtoßen habe, auf denen bisher alle Wiſſenſchaft begründet ſei, während er doch dieſe Geſetze nur tiefer gefaßt und ſie aus der Starrſucht ihrer Atomiſtik erweckt hat!

Für die *Naturphiloſophie* hätte ich, Ihren Einwendungen zu begegnen, zunächſt faſt ganz daſſelbe, wie über das Verhältniß vom Sein und Weſen zu wiederholen. Ich ſoll einen Fehler machen, wenn ich das *Mechaniſche* dem *Dynamiſchen* vorangehen laſſe, weil das erſtere nicht das urſprüngliche, ſondern nur etwas Secundäres und Abgeleitetes ſei. Dies Verhältniß erkenne ich aber vollkommen an. Ich ſage am Schluß der Mechanik S. 215: „Der Realismus der Materie hebt ſich zum Idealismus der Kraft als ſeinem Grunde auf." und fange die folgende Dynamik mit den Worten an: „Die Wahrheit der Materie iſt die ihr immanente Kraft".

Es iſt mir in der Naturphiloſophie darauf angekommen, der immer ausgedehnteren, immer teleskopiſcheren und mikroskopiſcheren, immer mehr in die Fülle des einzelnen Stoffs ſich ergießenden empiriſchen Naturwiſſenſchaft gegenüber die Grundbegriffe der Natur klar und überſichtlich hinzuſtellen. Zugleich aber wollte ich die Hegel'ſche Naturphiloſophie von ihren Mängeln, ſo viel ich vermag, befreien, wollte ihr den Reichthum der neueren Entdeckungen einverleiben, wollte die abſtruſe Verworrenheit

klagen, die ihr an einigen Puncten anhaftet, wollte ihrer Darstellung eine anschaulichere, farbenreichere, auch die Phantasie ansprechendere Gestalt geben. Ich hoffte, daß ich durch diese Ausführung den thatsächlichen Beweis geben würde, welch' ein wahrer, tiefer Gehalt in der Hegel'schen Naturphilosophie liegt, welch' einer fruchtbaren und glücklichen Anwendung die Methode Hegel's für die einfachere und zusammenhängendere Entwicklung des Begriffs der Natur fähig ist. Sie werden, mein Herr, mir einräumen, daß die Hegel'sche Schule auf keinem Gebiet sich so träge, so unproductiv gezeigt hat, als auf dem naturphilosophischen. Seit Pohl's Tode ist Schaller fast der Einzige gewesen, der auf demselben zu arbeiten nicht aufhörte. Diese Armuth an naturphilosophischen Arbeiten, das Forcirte in einigen Versuchen, wie das Harte und Spröde in Hegel's eigener Darstellung, hatten das Vorurtheil gegen die Hegel'sche Philosophie befestigt, daß sie überhaupt in der Naturphilosophie nichts zu leisten vermöge. Gern bekenne ich nun, daß ich durch meine vorliegende Bearbeitung derselben dies Vorurtheil in etwas zu zerstören gewünscht habe. Sie ist, seit Hegel, die erste vollständige Darstellung der Natur nach seiner Methode; indem sie dies aber zwei Decennien nach Hegel's Tode ist, so hat sie, dem gegenwärtigen Standpunct der Naturwissenschaft zu genügen, viele Veränderungen im Besondern und Einzelnen vornehmen müssen. Nach Ihrem Bericht sollte der Leser glauben, daß ich mich im Ganzen auf eine Wiederholung der Hegel'schen Doctrin mit einigen Modificationen in einer faßlicheren Sprache beschränkt hätte. Keineswegs bin ich auch, was überhaupt nicht in meinem Wesen liegt, revolutionair aufgetreten; wohl aber reformirend und zwar reformirend aus dem Geist und der Methode des Systems selber. Ich bin mir bewußt, wie ich auch in den Erläuterungen zu meinem Buch S. 602, unverholen ausspreche, für keinen Theil der Hegel'schen Philosophie, mit Ausnahme der ebenfalls ganz umgestalteten Ideenlehre, so viel gethan zu haben, als für die Naturphilosophie.

Selbst für die allgemeine Eintheilung nehme ich dies Verdienst insofern in Anspruch, als ich glaube, den Unterschied der Begriffe Materie, Kraft, Leben einfacher und schärfer gefaßt zu haben, als es von Hegel geschehen. Wie ich dies gethan

habe, das kann ich natürlich hier nicht darlegen, denn dann müßte ich lediglich, was ich im Buch gesagt habe, wiederholen. Wenn Sie es tadeln, daß ich, wie Hegel, den Begriff der Mechanik zuerst behandle, weil, wie Sie sagen, der Begriff des Dynamischen ein tieferer sei, als der des Mechanischen, so habe ich vorhin schon bemerkt, daß ich hierin, nämlich den Begriff der Kraft für tiefer zu halten, als den der bloßen Materie, mit Ihnen ganz derselben Meinung bin, daß ich aber eben deswegen die Dynamik für das höhere Gebiet halte, zu welchem die Mechanik sich aufhebt. Folgerecht müßte man, nach Ihrem Raisonnement, auch schließen, daß, weil der Begriff des Lebens offenbar der tiefere sei gegen den der Kraft, derselbe auch dem der Kraft vorangehen müsse. Und dann ist kein Grund, nicht wiederum noch weiter zu gehen und den Begriff des Geistes, weil er der tiefere, dem des Lebens voranzuschicken, bis wir denn, worauf alle solche Deductionen hinauslaufen, wieder bei Gott dem Schöpfer angelangt sind. Ich erinnere mich hierbei so eben eines Factums, das hier einschlägt. Als Ehrenberg gezeigt hatte, daß ganze Erdschichten, ganze Hügelreihen aus den Kieselpanzern von Infusorien beständen, brachte die Augsburger Allgemeine Zeitung in einer ihrer Beilagen ganz ernsthaft die Hypothese, daß die Erde zuerst ein Thierchläschen gewesen, welches durch einsame Zeugung einer unendlichen Menge von Individuen das Dasein gegeben, aus deren Resten allmälig der Erdball sich hervorgebildet habe! Solche Consequenzen müssen sich endlich aus abstracten Voraussetzungen ergeben.

Wenn ich nun die Mechanik vor der Dynamik abhandle, so konnte die Frage entstehen, was ich denn mit den sogenannten Kräften der Schwere, der Gravitation, der Repulsion und Attraction anfinge, zumal nach der Erklärung, die ich §. 353 darüber gegeben habe. Indessen habe ich, da Sie über diesen Punct hinweggehen, meinerseits keine Veranlassung, mich bei ihm hier aufzuhalten und werde erst unten bei der Astronomie auf ihn zurückkommen. Statt seiner greifen Sie einen andern oft dagewesenen auf, daß nämlich Raum und Zeit nicht Bestimmungen der Natur selber seien, daß sie vielmehr so gut, als die Kategorien, in die Dialektik gehörten, weil sie die Existenzialformen alles Endlichen, auch des endlichen Geistes, ausmachten, weil sie die

aprioriſchen Formen der Anſchauung ſeien. Das Denken, behaupten Sie, ſei nicht ſchlechthin ohne alle Anſchauung und ſo ſeien Raum und Zeit in der engſten Beziehung zu den Kategorieen als deren Schemate zu begreifen. Die Begriffe Werden, Daſein, Quantum, Materie und Form u. ſ. f. könnten ohne eine raumzeitliche Anſchauung nicht gedacht werden und eben dadurch widerlege ſich der Begriff eines raum- und zeitloſen Denkens als des abſoluten.

Gewiß wird es mir nun nicht in den Sinn kommen, zu leugnen, daß, während wir denken, Zeit verfließt und wir uns an irgend einem Ort befinden. Die Endlichkeit des menſchlichen Geiſtes hat auch dem Raum und der Zeit ihren Tribut zu entrichten. Und eben ſo wenig werde ich leugnen, daß unſer Anſchauen, ſofern es räumliche Objecte zum Inhalt hat, auch mit dem Bilde des Raums ſich erfüllt. Aber ich werde mich nicht überreden können, daß Raum und Zeit Elemente nur meines ſubjectiven Anſchauens, daß ſie nichts an ſich ſeien. Ich habe ausdrücklich geſagt, daß Raum und Zeit gar nicht exiſtiren würden, wenn nicht die Materie exiſtirte. Erſt der in ſich geſpannte Aether iſt der wirkliche Raum; erſt die Bewegung deſſelben und in ihrer Folge das reale Werden alles Beſondern und Einzelnen iſt die wirkliche Zeit. Raum an ſich, Zeit an ſich ſind deshalb Abſtractionen, allein Abſtractionen, welche exiſtiren. Dieſe ungeheuere Leere der grenzenloſen Continuität, die wir Raum nennen, ſie iſt an ſich; dieſer an ſich inhaltloſe Proceß der perennirenden Discretion, die wir Zeit nennen, er iſt an ſich. Alles, was wir Natur, was wir Erſcheinung, empiriſche Exiſtenz heißen, hat den Raum und die Zeit zur Vorausſetzung. Sie ſind die Formen, durch deren Pforte hindurch alles Endliche in's Daſein einzugehen gezwungen iſt. Alles, was ein Aeußeres iſt, iſt es im Raum und in der Zeit.

Sie ſagen nun, daß Raum und Zeit als die aprioriſchen Formen der Anſchauung den Kategorieen des Denkens zuzumuthen ſeien. Iſt denn aber das Anſchauen und das Denken derſelbe Act unſerer Intelligenz? Anſchauen und Denken haben ein Verhältniß zu einander, deſſen Nothwendigkeit ich S. 419 ff. entwickelt habe. Im Denken aber machen wir uns in uns von

der Aeußerlichkeit des Anſchauens frei. Kant war es, der jenen Ausdruck in Umlauf ſetzte, daß Raum und Zeit die aprioriſchen Formen der Anſchauung ſeien. In der Apriorität erhielt er aber dieſen Formen innerhalb des Anſchauens doch ihren objectiven Charakter. Er vermiſchte ſie daher nicht mit den Kategorieen des Verſtandes, ſondern hielt die transcendentale Aeſthetik von der transcendentalen Logik geſchieden. Sie ſcheinen auch zu fühlen, daß Raum und Zeit mit den Kategorien der Dialektik nicht ſo ohne Weiteres identiſch geſetzt werden könnten, denn Sie ſagen, daß dieſelben zu den logiſchen Kategorien als die Schemata derſelben in der nächſten Beziehung ſtünden. Auch hiermit ſpielen Sie wieder auf eine Kantiſche Lehre an, die zu den vorzüglichſten Leiſtungen der Vernunftkritik gehört, allein bei Kant einen viel tiefern Sinn hat, als in Ihrer Faſſung. Nächſte Beziehung und Identität ſind noch eine Strecke Wegs auseinander.

Sie werfen dem Begriff, daß Raum und Zeit die Aeußerlichkeit ſelber ſeien, daß aber das Denken als abſolutes von ihnen ſich befreie, als Gegengrund ein, daß auch die Kategorien des Daſeins, des Werdens, der Quantität u. ſ. f. ohne raumzeitliche Anſchauung nicht gedacht werden könnten. Was hier nun das abſolute Denken angeht, ſo nehme ich es in Schutz. Von Gott werden Sie, ſchon als Theologe, mir wohl einräumen, daß ſein Denken und Wollen ein freies, weder an den Raum noch an die Zeit gebundenes ſei. Aber auch unſer Denken und, vermöge des Denkens, auch unſer Wollen, hat die Möglichkeit, ſich im Raum und in der Zeit von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit rückwärts, vorwärts, nach allen Seiten hin, zu befreien. Was wäre der Geiſt, wenn er nicht vom Raum, nicht von der Zeit abſtrahiren könnte! Doch ſo meinen Sie es auch wohl nicht, denn Sie ſprechen eben nur davon, daß die ontologiſchen Kategorien nicht ohne raumzeitliche Anſchauung gedacht werden könnten. Ich bezweifle die Wahrheit dieſer Verſicherung. Allerdings müſſen alle Kategorien auch im Raum und in der Zeit an den concreten Phänomenen ſich realiſiren, ſo daß der Begriff des Werdens in dem Werdenden, der des Daſeins in dem Daſeienden, der der Quantität in den Quantis u. ſ. f. auch angeſchaut wird. Was aber der Begriff des Seins, des Werdens, Daſeins, oder

weiterhin des Wesens, der Ursache, des Zwecks, des Allgemeinen, das Princips u. s. w. mit Raum und Zeit zu thun haben solle, das sehe ich nicht ein. Keiner dieser Begriffe als solcher bedarf, um gedacht zu werden, der Anschauung des Raums und der Zeit. Wenn Kant ganz richtig lehrte, daß wir den Raum in seiner Unendlichkeit niemals als solchen anzuschauen vermöchten, weil empirisch, selbst am Himmel, uns immer nur eine gewisse Räumlichkeit zur Anschauung gegeben sei, so folgerte er eben hieraus die Nothwendigkeit, den Raum überhaupt als eine Form zu nehmen, die unserer Intelligenz schon a priori inwohne, die wir nicht erst aus der Empirie abstrahirten, weil dieselbe uns immer nur Räumlichkeit, endlichen Raum, Objecte im Raum, nicht aber den Raum in der Einheit seiner Unendlichkeit darböte. Was Kant aber so vom Raum und von der Zeit argumentirte, gilt das nicht im Grunde von dem Verhältniß des empirischen und speculativen Denkens überhaupt? Einem Platon und Aristoteles ist es nicht beigekommen, die Autarkie des reinen Denkens sich zu verkümmern. Heut zu Tage dagegen scheint es recht für speculative Kraft zu gelten, wenn man bei den Bestimmungen des Denkens an und für sich fortwährend daran erinnert, daß in der Geschichte des Denkens als eines Actes der subjetiven Intelligenz auch das Anschauen als ein Moment der Entwicklung vorkomme und daß ein reines Denken zu den vorsündfluthlichen Illusionen der Philosophen gehöre. Wenn die Philosophen stolz darauf werden, bei der Empirie das Gnadenbrod zu essen, so geschieht ihnen schon recht, wenn sie von dieser nur Verachtung einärnten.

Ich bleibe also dabei, daß Raum und Zeit sich von den Kategorien der abstracten Vernunft qualitativ unterscheiden; ich bleibe dabei, daß sie das πανδεχόμενον aller Endlichkeit, die Bärmutter aller Natürlichkeit ausmachen; ich bleibe dabei, daß sie, als Inhärenzen der Materie, reale wiewohl nicht palpable Existenzen sind; daß sie, in der Unscheinbarkeit ihres einfachen Daseins, doch durch ihre Unendlichkeit, den Imponderabilien hierin ähnlich, als gewaltige Mächte sich empfindlich machen. Meine Definition der Ewigkeit finden Sie sehr mangelhaft, ohne zu sagen, warum. Ich will mir nicht den Kopf zergrübeln über dieses Warum. Wohl aber wär' es mir erwünscht gewesen, von

Ihnen ein Wort über den Versuch zu vernehmen, den ich gemacht habe, der Mathematik, wenn auch nur in einer dürftigen Skizze, eine größere Ausführung und systematischere Geschlossenheit zu geben, als ihr sonst in der Philosophie zu Theil wird. Eine Vernachlässigung, die um so mehr zu beklagen ist, als durch sie vornämlich jene trüben Vorstellungen erzeugt und genährt werden, daß das Heil der Philosophie in der Mathematik liege und daß die Philosophie sich zur Evidenz einer andern Methode bequemen müsse, als derjenigen, die aus der Nothwendigkeit des ihr eigenthümlichen Inhalts entspringt. Eine tiefere Erkenntniß des Wesens der Quantität ist hier erforderlich. Ich leugne daher nicht, daß ich mich noch immer nicht von der Vorstellung losmachen kann, aus der Behandlung des Begriffs der Quantität und des Maaßes in der Hegel'schen Logik für die Arithmetik und Mathematik mit der Zeit noch große Folgen entspringen zu sehen. Es schien mir aber, als ob in der Hegel'schen Philosophie der Begriff der Raumfigurationen zu sehr vernachlässigt sei, um die Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit des räumlichen Elementes im Unterschied von den abstract quantitativen Begriffen genügend hervortreten zu lassen. So wagte ich es denn, die Figuration des Raums vom Punct bis zum Sphäroid hin zu zeichnen. Unvollkommene, blöde Striche! Indessen sind sie doch besser, als die Unterlassungssünde, welche hier gewöhnlich von den Philosophen begangen wird. Auch sind diese Formen, wie der Raum an sich, nur Abstractionen. Allein wie wichtig für alle Naturplastik! Wie wichtig, sich zu überzeugen, daß auch diese Sphäre, trotz der Armuth ihres Elementes, doch Totalität, doch Idee ist! Und wenn erst die vollständigere Ausführung eines Begriffs ihn selber nach seiner ganzen Bestimmtheit darzulegen vermag, so kann man sich auch hier überzeugen, daß der Begriff des Raumes, indem er sich in die Fülle dieser Figurationen ergießt, von den allgemein dialektischen Begriffen ein specifisch verschiedener ist. Der Begriff des Seins, des Werdens, der Qualität, des Wesens, der Erscheinung u. s. w. gehört sowohl der Natur als dem Geist an. Der Begriff der Linie aber, der Begriff des Dreiecks, des Vierecks, der Kugel u. s. w. hat nur für die Natur, nicht für den Geist als Geist Bedeutung.

Die Verschwisterung des Raums mit der Zeit hat dazu geführt, den Begriff der Zeit als denjenigen zu betrachten, aus welchem der Begriff der Zahl und damit auch der der Arithmetik entspränge. Dies ist eine ganz vage Annahme, der auch die Ausführung nicht im Geringsten entspricht, denn sobald man nur aus dem Begriff des Zeitmoments den des Eins, um den es allein zu thun ist, herausgenommen und die Aufeinanderfolge der Zeitmomente in die Vorstellung einer Zahlenreihe verwandelt hat, ist von der Zeit und gar von ihrem Dimensionen in der ganzen Arithmetik nicht weiter die Rede.

Wenn Sie mir einerseits einen Vorwurf daraus machen, Raum und Zeit nicht als logische Kategorien zu nehmen, so muß ich andererseits mich um so mehr verwundern, wenn Sie mir auf derselben Seite 108 es verargen, daß ich Raum und Zeit für Momente des formalen Mechanismus erkläre. Verstehe ich Sie recht, so scheint Ihnen das zu wenig, denn, sagen Sie, das heiße doch den Begriff des Formalmechanismus weit genug fassen und nicht einmal die Bewegung der Gestirne möchten Sie als eine mechanische, wenn auch den höchsten Art, bezeichnen! Unter formalem Mechanismus verstehe ich den idealen Begriff der Materie, wie ihn die Phoronomie als die Wissenschaft von dem Beweglichen im Raum zum Gegenstande hat. Raum und Zeit sind die Bedingungen dieser Wissenschaft, die noch eine völlig abstrakte Mechanik enthält. Müssen Sie nun, wie ich doch denke, die Phoronomie zugeben, so müssen Sie auch zugeben, daß ich ihr noch von keinem realen Mechanismus die Rede sein kann, eben weil in ihr die allgemeinen Gesetze für denselben liegen.

Die Bewegung der himmlischen Körper halte ich für eine rein mechanische. Sie scheinen dieselbe für eine dynamische zu halten, wie wir ja auch in den letzteren Zeiten, z. B. sogar noch vor Wohl, mehrfache Versuche erhalten haben, den Magnetismus und Galvanismus zur Weltdynamik zu verwenden und auch auf diesem Gebiet, wie Göthe auf dem chromatischen, eine Polemik gegen Newton zu eröffnen. Allein man muß sehr wohl zwischen dem kosmogonischen Zustand der Weltkörper und zwischen ihrem dermaligen unterscheiden. Nachdem sich einzelne Massen gebildet haben, verhalten sich dieselben nur noch

ihrer Schwere zu einander. Alles Uebrige ist hierbei gleichgültig. Sie behaupten von mir, daß ich §. 364 ja selbst von Kräften spräche, die also doch „aus dem Wesen der Körper fließen mußten“ und daß ich §. 379 selbst davon spräche, den Grund der Existenz des Mechanischen im Dynamischen zu erblicken. Was das Erstere anbetrifft, so ist es unrichtig. Ich spreche an dem bezeichneten Orte zwar von einer mechanischen Spannung, aber durchaus von keinen Kräften, durch welchen Ausdruck ich mich mit §. 353 in Widerspruch gesetzt haben würde. Was aber den zweiten Punct angeht, so ist derselbe ganz richtig, jedoch nicht in dem kosmischen Sinn, in welchem Sie ihn nehmen. Die Materie kommt in der Mechanik nur als Materie überhaupt zur Sprache. Masse, Ruhe, Stoß, Bewegung, Geschwindigkeit, Richtung, Fall, accidentelles Verhalten jeder kleinern Masse zur nächst größern, das Alles sind Bestimmungen, in welche die Frage nach der specifischen Beschaffenheit der Materie noch nicht eintritt. Das Gesetz des Falles z. B. ist ein ganz allgemeines, für jeden fallenden Körper dasselbe, welches immer auch seine qualitative Beschaffenheit sei. Das Gesetz der drei Körper, das Parallelogramm der Kräfte, gilt für alle Körper, mögen sie in ihrer Cohäsion oder Polarität noch so verschieden sein. Die Körper unseres Sonnensystems haben die verschiedenste specifische Dichtigkeit, aber ihr mechanisches Verhalten ist überall dasselbe u. s. w. u. s. w. Die Dynamik beginnt erst mit der concreten, mit der individualisirten Materie. Es ist von der größten Wichtigkeit, die Schärfe des Unterschiedes, wie die Natur selber ihn festhält, auch in der Wissenschaft nicht zu verwischen. Wenn Sie sagen, daß es für den Begriff der Bewegung der himmlischen Körper nicht blos auf die Regelmäßigkeit ankomme, um sie eine mechanische zu nennen, daß es vielmehr auch um die Ursache der Bewegung sich handle, so wollen Sie, wie Ihre folgenden Worte bekunden, diese Ursache in besondern Kräften finden. Aber diese sogenannten Kräfte, wie die Kraft der Trägheit, die Centrifugal- und Centripetalkraft, die Repulsions- und Attractionskraft, die Tangentialkraft, die Gravitationskraft u. dgl. drücken nur Verhältnisse der Massen aus. Daß die mit der Materie unmittelbar identische Schwere nicht eine besondere Kraft derselben sei, noch von mir heutigen

Wiſſenſchaft wohl nicht mehr bezweifelt. Sie hat unter der Mythologie der mechaniſchen Kräfte eben ſo aufgeräumt, als die Pſychologie. Wenn die himmliſche Mechanik mit den einfachen Begriffen der Maſſe, der Schwere, des Falls, des Geſetzes der drei Körper und mit dem Parallelogramm der Kräfte, doch den Luxus des unendlichen Sternenheeres und ſeiner verſchlungenen Evolutionen zu beſtreiten weiß, ſo vergeſſen Sie nicht, daß dies möglich iſt nur durch die Unendlichkeit des Raumes. Dieſe iſt es auch, welche dem einzelnen Himmelskörper eine Bewegung geſtattet, die ich ſeine individuelle Freiheit genannt habe. S. 109 wundern Sie ſich über dieſen meinen Ausdruck, da doch der Mechanismus das Gebiet der „Selbſtloſigkeit“ ſei. Wollen wir uns dies, aus einer höhern Sphäre ſtammende Wort hier erlauben, ſo iſt es richtig, daß im mechaniſchen Verhalten jeder Körper über ſich hinaus immer demjenigen zuſtrebt, der relativ gegen ihn das Uebergewicht der Maſſe hat. Der geworfene Stein gravitirt in die Erde; er iſt nur ein Accidens derſelben; er kann nicht in ſich, nur in ihr ruhen; er iſt — gegen ſie — ſelbſtlos. Aber gegen andere Steine iſt er ein mechaniſches Individuum. Der Mond gravitirt in die Erde — aber auch ſchon in die Sonne; darum ſchwebt er zwiſchen beiden; er iſt ſelbſtlos gegen ſeinen Centralkörper, aber er iſt ſchon ein für ſich ſeiendes Individuum, auf das eben ſchon auch die Sonne Anſpruch macht; er iſt ſchon in einer ſich wiederholenden Bewegung begriffen, während der Stein, aus ſeiner Fallhöhe zurückſtürzend, wieder ruht. Die Sonne gravitirt in den Weltmittelpunct, den wir einmal, dem neuern von Mädler eingeführten Sprachgebrauch folgend, Centralſonne nennen wollen. Sie iſt alſo auch außer ſich und beweiſ't dieſe relative Selbſtloſigkeit durch den Kreis, den ſie um ihr eigenes ideelles Centrum beſchreibt, ſo wie durch die Umkreiſung des abſoluten Centrums, wenn gleich dieſe, als etwa neunzehn Millionen Jahre dauernd, für uns ſo gut als nicht wahrnehmbar iſt. So ſchlingt ſich Abhängigkeit in Abhängigkeit, aber in der Abhängigkeit erſcheint auch bereits eine individuelle Freiheit, die jedoch nur erſt, was nicht vergeſſen werden darf, eine mechaniſch individuelle iſt.

Iſt es aber nicht ungeſchickt von mir, mich hier deutlicher machen, mich hier vertheidigen zu wollen, hier, wo Sie mir mit

dürren Worten sagen, daß der astronomische Theil in meiner Naturphilosophie der schwächste sei, hier, wo Sie mir Schuld geben, die Entwicklung der Sternensysteme unnatürlich auseinandergerissen und verschoben zu haben? Doch fürchte ich, daß Sie mich vielleicht etwas voreilig verurtheilt haben; doch hoffe ich, daß ich Manches werde zu sagen im Stande sein, wodurch Sie vielleicht zu einem andern, zu einem mir günstigeren Spruch werden bewogen werden, denn ich bin mir bewußt, in meiner Naturphilosophie die äußerste Vorsicht angewendet zu haben und die Sache ist wohl wichtig und interessant genug, bei ihr zu verweilen. Meine Intention bei der absoluten Mechanik oder Astronomie war, wie in dieser ganzen Bearbeitung der Naturphilosophie, darauf gerichtet, in den sparsamsten Worten den eigenen großen Gang der Natur in genetischer Abbildlichkeit so klar als möglich zu verzeichnen. Ich fange daher 1, an mit der Gestalt des kosmischen Individuums, daß sie eine sphärische; gehe 2, zur Gestalt der Bahn über, daß sie eine elliptische und schließe 3, mit der Gestalt der Bewegung, daß sie eine rotirende. Diese Folge halte ich für untadelhaft, wie denn auch Sie selbst keinerlei Tadel dagegen erheben. Nun aber beschreibe ich die Gestalt der Bewegung a, als Fallrotation; b, als einfache und c, als doppelte Achsendrehung. Hierbei ist es, daß Sie mir den Krieg machen und mich mit einigen sehr gefährlichen Angriffen bedrohen.

Lassen Sie mich, mich zu wehren, etwas weiter ausholen. In allen Wissenschaften kommt es auf die Strenge an, mit welcher jeder Begriff nach seiner Eigenthümlichkeit durchgeführt wird. Nichts verdirbt die wissenschaftliche Bildung mehr, als das Durcheinander, wie es heut zu Tage so sehr beliebt ist, um sich in schillernden Reflexen der bunt gemischten Gedanken und Vorstellungen das Prädicat einer geistreichen Darstellung zu erobern, worum Vielen noch mehr, als an der Sache und ihrer Erkenntniß gelegen zu sein scheint. Die astronomische Betrachtung hat durch die Erhabenheit ihres Gegenstandes einen besondern Reiz, uns zu Abschweifungen zu verführen. Im Gefühl dieser Versuchung habe ich mich um so mehr zusammengehalten. Wenn ich nun die Gestalt der Bewegung beschreiben wollte, so mußte ich dabei nur das Eine Problem verfolgen, die Folge der Gestaltung von der

einfachſten bis zur reichſten auseinanderzulegen. Die ſonſtigen Beziehungen der himmliſchen Körper mußten hierbei noch außer Acht bleiben. Die Topographie und Kosmogonie des uraniſchen Mechanismus kommen hierbei alſo noch nicht in Betracht, nur die aufſteigende Stufenordnung des freien Mechanismus, wie Sie es ganz richtig nennen. Es galt nur erſt, die Gattungen zu ſondern, aus denen in unermeßlicher Mannigfaltigkeit der Garten des Himmels ſich mit ſeinen Strahlenblüthen ſchmückt. Wenn Sie mir daher vorwerfen, die Sternenſyſteme unnatürlich auseinandergeriſſen und verſchoben zu haben, ſo werden Sie mir zugeſtehen, daß dieſer Vorwurf unbillig iſt und daß §. 377, 431, 432 ihm Antwort geben. Alſo um die einfachſte Geſtalt der Bewegung eines himmliſchen Körpers handelt es ſich zuerſt.

Dieſe nenne ich Fallrotation. Der Fall iſt die formell freie (d. h. nicht durch Stoß, Druck bewirkte) aber noch endliche Bewegung eines Körpers (denn der fallende Körper beendet ſeine Bewegung, indem er die ihm vorausgeſetzte Baſis erreicht). Wenn nun ein Körper ſeiner Tendenz nach in einen andern vertical gravitirt, alſo Einen Radius mit ihm hat, aber durch einen andern Körper (oder durch andere Körper überhaupt) von dieſem Fall zurückgehalten wird, ſo fällt er, iſt der ihm zunächſt vorausgeſetzte Körper eine Kugel, um dieſen herum. Ein ſolcher Körper rotirt um ſich, aber nur, indem er um einen andern rotirt. Er hat eine Achſe, aber eine Achſe, die mit der ſeines Centralkörpers identiſch iſt.

Die zweite Form der Bewegung muß, nach der Methode, die ich befolge, die aber, wie ich glaube, auch die Methode der Sache iſt, zwar die Rotation der erſten Form in ſich aufnehmen, aber auch die Endlichkeit vernichten, in welcher ſich dieſelbe dort noch darſtellt. Die Natur macht daher dieſe Form zum Gegenſatz der erſtern dadurch, daß ſie den Körper ſich um ſeine Achſe ſchwingen läßt, ohne ſich um einen andern Körper herumzubewegen. Der drehende Körper hat ein ideelles Centrum, was natürlich nur möglich iſt, ſofern andere Körper mit ihm in mechaniſcher Wechſelwirkung ſtehen. Dieſe Bewegung nenne ich die einfache Achſendrehung. Sie bemerken, daß dies doch nicht ganz richtig ſei, da, wie ich ſelbſt lehrte, die Körper mit einfacher Achſen-

drehung ſich doch um ein allgemeines kosmiſches Centrum bewegten. Gewiß. Ob aber dieſe Bewegung wohl eine von uns in ihrer Form ſchon erkennbare iſt? Ob wir dieſe Sternenweltenwanderung, in welcher die totalen Syſteme rücken, z. B. unſere Sonne mit allen ihren Trabanten, nicht vielleicht wieder nur als eine Fallrotation zu denken haben? Ob wir alſo hier von einer Achſendrehung zu reden berechtigt ſind? — Wenn Sie aber mich belehren, daß die Planeten doch mit ihrer Sonne Ein Syſtem bildeten und daß von mir die Doppelſterne zwiſchengeſchoben würden; wenn Sie mich belehren, daß ich Kometen und Monde doch nicht vor die Sonne und die Planeten, als von welchen ſie doch abhängig, hätte ſtellen ſollen; wenn Sie mich ſchelten, dieſe Ordnung nur zur Ehre des Planeten gemacht zu haben, ihm die „gewünſchte“ Abſolutheit der Bewegung zutheilen zu können, ſo muß ich wohl, nach dem früher ſchon Geſagten, das Irrthümliche dieſes Tadels entſchieden zurückweiſen.

Als dritte Form der kosmiſchen Bewegung ſtelle ich allerdings die doppelte Achſendrehung auf, worunter ich verſtehe, daß ein Körper ſich um ſich ſchwingt, indem er ſich zugleich um einen andern bewegt. Dieſe Rotation um ſich iſt keine Fallrotation, ſondern eine freie und die elliptiſche Bahn wird daher auch nicht mit Librationen in einer Cykloide, ſondern in einer Spirale durchmeſſen. Dieſe Form der Bewegung, welche zudem die Möglichkeit enthält, daß ein ſolcher Körper noch wieder Centrum eines andern werde, iſt offenbar die reichſte und freieſte. Welche wäre denn die noch abſolutere? Was können wir dagegen haben, wenn die Natur es einmal ſo eingerichtet hat? Warum ſchreiben Sie mir den Parteiſtandpunct unter, als Bewohner eines Planeten mir nur die Illuſion zu machen, ſeine Bewegung für die vollkommenſte zu halten? Doch ich ſehe aus S. 111, daß Sie es für eine „höhere Stufe der Vollkommenheit“ erachten, wenn Weltkörper, um einander ſich bewegend, nur ein ideelles Centrum haben, weil ſie dann in ihrer Beziehung auf Anderes zugleich vollkommen frei und ſelbſtſtändig ſich verhalten“. Iſt dieſe Anſicht wohl begründet? Iſt ein nur ideelles Centrum beſſer als ein auch reelles? Iſt die größere Vielſeitigkeit der Verhältniſſe, welche durch die Realität des Centrums gegeben wird, ein

Mangel? Ist der Planet, der sich auf sein Centrum als einen Centralkörper bezieht, nicht auch so frei und selbstständig, als der Doppelstern? Vergessen wir doch nicht, daß die akephale Leere des ideellen Centrums der Doppelsternsyzygien nur ideeller, aber nicht idealer ist, als die Idealität eines reellen Centrums.

Es würden sich also die himmlischen Körper, nach dem Unterschied der Form ihrer Bewegung, in folgende Reihe stellen: 1, Kometen; 2, Monde; 3, Sonnen; 4, Doppelsterne; 5, Planeten, von denen wir aber nur die unseres Sonnensystems kennen. Von den Aërolithen spreche ich nicht; sie sind durch Arago und Humboldt in den Ruf gekommen, im Weltraum vagabondirende Planetenpygmäen zu sein. Doch selbst wenn diese Meinung sich durch genauere Beobachtung bestätigte, so würden dieselben doch weit von derjenigen Vollkommenheit der Bewegung entfernt bleiben, die wir den wirklichen Planeten, auch den Asteroiden, zuerkennen müssen. Ihre Bewegung würde doch nur, wie mir scheint, in die Kategorie derjenigen Form gehören, die ich Faßrotation nenne. Sie ist so unselbstständig, daß diese Sternschnuppenplanetoiden ja selbst in unsere Atmosphäre sich verirren und auf unsere Erde niederfallen sollen. Man kann über den Ursprung dieser Phänomene Ansichten haben, welche den momentan als kanonisch geltenden gegenüber häretisch erscheinen; allein selbst wenn man Myriaden solcher Miniaturplaneten annimmt, so werden sie doch immer nichts Anderes sein, als fragmentarische Reste einer kosmogonischen Formation, die nicht von einem größeren Körper eingearbeitet sind und denen man wünschen möchte, in dem Dunstriesenleib eines Kometen als Kern verwendet zu werden. Es sind Aetherconcrescenzen, die es nicht einmal dazu gebracht haben, Monde zu werden.

Wenn Sie nun, wie ich mir schmeichle, die obige Stufenordnung vom rein mechanischen Gesichtspunct aus nicht umstoßen können, so kann ich nicht in Abrede stellen, allerdings zu glauben, daß in ihr sich zugleich auch eine Folge der physikalischen Dignität ausdrücke, daß die kometarische Weichheit, die lunarische Starrheit, die solarische Selbstverbrennung, die planetarische Fruchtbarkeit zugleich mit der Vermannigfaltigung der Bewegung eine Steigerung, eine qualitative Aenderung der dynamischen und

organiſchen Zuſtände enthalte. Dies iſt der Sinn der §§. 431 und 432. Dieſer Zuſammenhang des Mechaniſchen mit dem Phyſikaliſchen dünkt mich eben ſo intereſſant als wichtig. Wenn ich aus ihm heraus von der Erde ſage, daß ſie, verglichen mit dem Kometen, in ihrer Atmoſphäre deſſen Gaſigkeit; verglichen mit dem Monde, in ihrem Kern deſſen Starrheit beſitze; daß ſie, verglichen mit der Sonne, in ihren elektriſchen Effulgurationen zwar nur ſporadiſch leuchtend ſei, dagegen eben das Licht der Sonne in ſich aufnehme und es ſich aneigne, von ihnen allen aber (d. h. doch alſo nach dieſem Text, von Kometen, Monden und der Sonne) ſich durch das Waſſer unterſcheide, ſo folgern Sie daraus, daß ich „den übrigen feſten Weltkörpern das Waſſer abſpräche". O über die heutige Kunſt zu leſen! Es iſt mir nicht eingefallen, den übrigen Planeten die Atmoſphäre oder das Waſſer abzuſprechen. Da ich aber §. 433 nur von der Erde handle, ſo beſorgte ich keinen Mißverſtand, zumal ich ſelbſt hier noch, nachdem ich von der Erde geſprochen, ausdrücklich die verallgemeinenden Worte hinzufüge: „erſt mit dem Waſſer wird der Planet fruchtbar", was ich alſo nicht blos von dieſem Planeten verſtehe.

Wie ſich nun dieſe Gattungen der himmliſchen Körper, Kometen und Monde, Sonnen und Doppelſterne und Planeten, zu Gruppen geſellen, das iſt die Aufgabe der uraniſchen Topographie, die ich §. 377 angedeutet habe und die nun von Humboldt im dritten Band ſeines Kosmos mit ſo großer Ausführlichkeit behandelt iſt.

Es war nun zu erwarten, daß Sie, da Sie doch einmal gegen die Hegel'ſche Philoſophie Front machen, die Bedeutung angreifen würden, welche ſie der Erde zu vindiciren verſucht hat. Da ich dieſelbe jedoch nur als problematiſch vortrage, ſo müſſen Sie S. 111 ſelbſt geſtehen, daß „dies ſicherlich auch das wahre vernunftgemäße Verhalten zu dem in Rede ſtehenden Problem ſei". Dennoch ſcheint Ihnen ſogar mein vorſichtiges, hypothetiſches Benehmen zuwider Sie klagen, dem Tone nach, über den „langen" Paragraphen 431, der den Beweis zu führen ſuche, daß die Erde der claſſiſche Stern ſei. Warum laſſen Sie ſich aber auf nichts ein? Warum geben Sie nicht eine Kritik meiner Gründe? S. 110 beſchuldigen Sie mich, falſche analogiſche

Schlüsse gemacht zu haben. Welche denn? Wo habe ich irgend gesagt, daß der Mond, die Sonne, die andern Planeten „unbewohnt“ seien? Ich habe gewiß nichts dagegen, wenn es sich anders verhält. Aber der Leichtsinn, mit welchem man sich auf diesem Gebiet phantastischen Träumereien hingibt, ist mir zuwider. Sie sagen: „Wenn wir auch nicht das unterschreiben wollen, was gründliche Naturforscher über die Möglichkeit, daß die Sonne bewohnt sei, lehren, so ist jedenfalls die Annahme höchst unwahrscheinlich, daß eine lebendige Organisation von individuellen Wesen unter allen Planeten nur unserer Erde zukomme“. Gründliche Naturforscher, behaupten Sie, lehren die Bewohnbarkeit der Sonne. Und doch wollen Sie das nicht unterschreiben? Warum denn nicht? Doch nicht gar, weil die Naturforscher, die Sie im Auge haben, gründliche sind? Aber wer sind denn diese gründlichen Naturforscher? Hätten Sie doch wenigstens Einen genannt! Weil also es Ihnen denn doch, trotz Ihrer gründlichen Naturforscher, nicht so ganz wahrscheinlich zu sein scheint, daß die Sonne bewohnt ist, so ist Ihnen jedenfalls die Annahme unwahrscheinlich, daß nur unserer Erde eine lebendige Organisation von individuellen Wesen zukomme. Wie schon gesagt, habe ich meines Theils die Möglichkeit des Lebens auf außertellurischen Weltkörpern nirgends geleugnet; ich sage S. 260 sogar ausdrücklich: „Endlich kann gegen die abstracte Möglichkeit nichts eingewendet werden, daß auch auf andern Weltkörpern Intelligenzen existiren und eine Geschichte erzeugen“. Können Sie mehr verlangen? Wenn ich aber doch für das Leben auf der Erde sehr eingenommen bin und nicht blos abstracte Weltkörper, wie Sonnen und Monde, versteht sich, hypothetisch, sehr im Verdacht einer bloßen mineralogischen und meteorologischen Existenz habe, sondern selbst den übrigen Planeten für die Pflege des organischen Lebens nicht zu viel Möglichkeit zutraue, so erlauben Sie wohl, daß ich mich dabei auf die Ansicht eines gründlichen Naturforschers berufen darf. In solchen Dingen pflegt eine empirische Auctorität mehr zu gelten, als zehn philosophische. Ich berufe mich also auf meines unvergeßlichen Collegen Bessels Abhandlung: über die physische Beschaffenheit der Himmelskörper, abgedruckt in den Populären Vorlesungen S. 68 — 93, die Schu-

macher zu Hamburg 1848 herausgegeben hat. Wessel sagt in dieser Abhandlung S. 78 gegen die, welche dem Monde ohne Prüfung aus der Analogie durchaus eine Atmosphäre zuschreiben wollen, daß dieser Grund der Anfang eines Schlusses sei, dem aber das Ende fehle.

„Weil die Erde eine Atmosphäre hat, so — es folgt wirklich weiter nichts".

Daraus aber, daß ich S. 262 und sonst die Grenze unserer Erkenntniß in diesen Regionen wiederholt einschärfe, ziehen Sie eine sonderbare Folgerung, die ich, bevor ich sie analysire, ganz hieherschreiben muß: „Ist, sagen Sie, unser Wissen auf einen so kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde ist, eingeschränkt, bildet der übrige Weltkreis hinsichtlich seiner physikalischen Beschaffenheit für uns eine terra incognita, welche die Naturphilosophie weder ignoriren, noch auch irgendwie ihrer demonstrativen Methode unterwerfen, sondern nur als ein Problem, als eine ungeheure Lücke im System betrachten kann; wie steht es denn alsdann mit der Behauptung (Vorr. S. XVIII.), daß die Philosophie die die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logisch beweisende Wissenschaft der Idee sei? Es ist damit offenbar eine Bresche in das eng geschlossene, Begriffe aus Begriffen mit innerer Nothwendigkeit ableitende System geschossen, eine Bresche, welche beweis't, daß die ganze Methode der Speculation einer Umbildung und Erweiterung bedarf, wenn die Form des Wissens in einem entsprechenden Verhältnisse zu dem unendlichen Inhalte des Seins stehen soll".

Dies Raisonnement, gesteh' ich, bei Ihnen als einem Manne, der doch Denken, Vernunft, Wissenschaft, Philosophie, kennt und will, nicht recht fassen zu können. Ich kann mir nicht anders helfen, als, um klar zu werden, die einzelnen Verflechtungen kurz zu durchlaufen.

Also: „unser Wissen ist auf einen so kleinen Theil des Weltalls, dergleichen einer die Erde ist, eingeschränkt".

Ich sollte glauben, daß unser Wissen da es den Begriff des Unendlichen zu haben vermag, überhaupt die Idee des Weltalls in sich begreift, daß es sich dies Weltall in den Sternenkarten auch zu einem sehr bestimmten Gegenstand gemacht hat, daß gegen

die große Bedeutung, die unſerer Erde zuſtehen kann, ihre Kleinheit nichts verſchlägt und daß die Schranke nur auf den möglichen meteorologiſchen und organiſchen Proceß, auf die mögliche Geſchichte anderer Weltkörper ſich beziehen könne. Dieſe letzte Meinung haben wahrſcheinlich auch Sie gehabt, da Sie ſogleich fortfahren, „den übrigen Weltkreis hinſichtlich ſeiner phyſikaliſchen Beſchaffenheit für eine terra incognita zu erklären“. Nun folgern Sie aber aus dieſer Lücke einen Widerſpruch mit meiner Behauptung, daß die Philoſophie die Wiſſenſchaft der Idee ſei, welche die Nothwendigkeit ihrer Begriffe logiſch beweiſe.

Iſt die Philoſophie nicht die Wiſſenſchaft der Idee? Und iſt nicht, wenn wir das Verhältniß deſſen, was wir auch von unſerer Erde empiriſch bereits wiſſen, zu dem, was wir im Lauf kommender Jahrhunderte von ihr noch wiſſen können, eine ungeheure Lücke eigentlich unvertilgbar vorhanden? Eine Lücke, die ſich für die Empirie immer wieder erneuen muß?

Hat aber die Philoſophie die Nothwendigkeit ihrer Begriffe nicht zu beweiſen? Iſt der Zufall des Meinens, iſt die bloße Verſicherung ſchon Philoſophie?

Kann der Beweis der Nothwendigkeit anders geführt werden, als in logiſcher Form? Iſt ohne logiſche Klarheit und Genauigkeit eine wirklich philoſophiſche Beweisführung denkbar?

Iſt aber die Schranke, die wir als Erdbewohner für die Empirie des Weltalls beſitzen, eine Schranke für die Erkenntniß der Idee, des ὀντως ὄν?

Würde z. B. in dem ganzen Syſtem der logiſchen Idee, in den Begriffen der Qualität und Quantität, des Weſens und der Erſcheinung, der Urſache und Wirkung, des Zwecks und Mittels, des Allgemeinen und Beſondern, des Princips und der Methode; oder würde im Begriff des Mechaniſchen, Dynamiſchen, Organiſchen überhaupt; würde im Begriff der Schönheit; im Begriff der theoretiſchen und praktiſchen Intelligenz; endlich im Begriff Gottes — würde in dieſem Allen auch nur das Geringſte verändert werden müſſen, wenn wir nun z. B. wüßten, daß die Sonne bewohnt iſt oder daß die glänzenden Puncte, die wir an den Polen des Mars bemerken, in der That Eisberge ſind u. dgl. mehr?

Die Alten wußten nichts von Amerika, nichts von Australien. Das Bild unſerer Erde iſt durch dies Wiſſen weſentlich für uns erweitert, verändert. Aber die Philoſophie eines Herakleitos, eines Sokrates, Plato und Ariſtoteles hat, trotz dieſer „ungeheuren Lücke“ doch ſchon die Idee nach ihrer Wahrheit gewußt.

Ich ſehe daher gar nicht, wie jener Umſtand einer empiriſchen Grenze, deren Nothwendigkeit wir vollkommen begreifen, eine „Breſche“ in das Syſtem ſchießen könne? Jene Grenze, über die wir auch mit unſern Rieſenteleskopen, wie man ſie auch vervollkommne, nicht werden hinauszudringen vermögen, iſt für uns, was die Wahrheit der Idee der Natur angeht, ſo wenig eine abſolute Grenze, als für unſern Begriff der Geſchichte etwa der Umſtand, daß die Menſchheit ſie noch nicht beendet hat.

Inwiefern nun jene Lücke, jene Breſche, eine Umbildung der Methode fordern ſolle, begreife ich auch nicht, denn ich begreife nicht, wie da, wo wir das Empiriſche nur approximativ zu erkennen vermögen, zum Entdecken eine andere, als die inductoriſche zuläſſig ſein ſoll und ſehe dieſe auch von unſern Aſtronomen unbedenklich und mit Erfolg angewendet.

Was aber die demonſtrative Methode angeht, ſo bleibt ſie für die Darſtellung auch auf dieſem Naturgebiet dadurch möglich, daß jedes Moment, alſo auch die Erde, doch wieder als Moment in ſich Totalität iſt, in der Sprache der Alten zu reden, ein Mikrokosmos des Makrokosmos.

Bei dieſem Wort fällt mir zu rechter Zeit, bevor ich dieſe ganze Materie verlaſſe, noch ein Vorwurf ein, den Sie mir machen und der mich an meiner Fähigkeit, mich verſtändlich auszudrücken, könnte verzweifeln laſſen. In einer Schilderung, die ich von unſerer geliebten Erde mache, welche bei Ihnen freilich in keinem ſonderlichen Credit zu ſtehen ſcheint, ſage ich, daß dieſelbe der Sonne nicht zu nahe und nicht zu fern ſtehe. Zu nahe nämlich, wie der Mercur; zu fern nämlich, wie der Saturn oder Uranus. Ich vertrete dieſen Ausdruck noch und habe ihn in Popularaſtronomieen, in mathematiſchen Geographien oft genug gefunden. Sage ich denn mit ihm, daß unſere Erde gerade in der Mitte ſtehe? Sie brechen S. 110 über jene unſchuldigen Wörter gegen mich mit eifernder Rede los: „Welche grundloſe und zu-

gleich wieder unbestimmte Versicherung, die sich schon durch die neuesten Entdeckungen einer Reihe weiterer Planeten widerlegt, sofern in Folge hievon es sich immer mehr herausstellt, daß die Erde nicht zu der mittleren, vielmehr zu der der Sonne nächsten Planetengruppe gehöre"!

Nun, ich sollte meinen, daß ich mit jenem Ausdruck die Erde nicht zu den Asteroiden habe rechnen wollen, und daß mir der Neptun nicht unbekannt geblieben, das hätten Sie mir doch wohl zutrauen können. Schon §. 377 hätte Ihnen dies sagen müssen. Ich könnte aber Sie in allem Ernst fragen, ob denn, nach Ihrem Urtheil, unsere Erde der Sonne zu nahe, ob sie ihr zu fern stehe? Warum setzen Sie sich denn in den Kopf, daß eine nicht zu nahe und nicht zu ferne Stellung gleich die völlige Mitte sein müsse? Ist denn nicht eine gewisse Mitte möglich, ohne gerade die mathematische Mitte zu sein?

Ueber die ganze weitere Entwicklung der Naturphilosophie sagen Sie nichts Specielles. Sie beschränken sich darauf, die „lichtvollen Partien" derselben, namentlich meine Darstellung des vegetabilischen und animalischen Organismus anzuerkennen. Ich bin damit dankbar zufrieden und denke dabei im Stillen, daß Sie, hätte ich irgendwo sehr gefehlt, es mich schon würden haben fühlen lassen, da Sie in der astronomischen Partie als ein so strenger und schwer zu befriedigender Richter mir entgegen getreten sind.

Ich wende mich nun zu Ihrer Beleuchtung der Philosophie des Geistes. Vorweg muß ich hier die Bemerkung machen, daß nicht Weniges, was man auf diesem Felde als eine besondere aus der Hegel'schen Philosophie stammende Schwierigkeit anzusehen sich gewöhnt hat, vielmehr eine Schwierigkeit der Sache selbst ist, an die man nur deshalb nicht denkt, weil sie in den herkömmlichen Auffassungen gar nicht berührt wird. Ich rechne dahin auch die Eintheilung der Philosophie des Geistes. Für den Hausbedarf ist man hier mit der Vorstellung des Menschen und Gottes zufrieden. In der Wissenschaft hat man sich an die monographische Behandlung gewöhnt. Man greift in die Psychologie, Moral, Aesthetik u. s. f. hinein, wenn man ihrer bedarf, ohne sich um

den innern, einheitlichen Zusammenhang dieser Wissenschaften viel zu bekümmern. Und eben so behandelt man diese Wissenschaften monographisch, ohne ihre systematische Concordanz ernster zu berücksichtigen. Die Folge hiervon ist, daß fast in keinem Theil unserer Wissenschaften so viel Wiederholungen, so viel Lemmata, so viel willkürliche Abschweifungen, als hier, vorkommen.

Die Philosophie darf solcher Zufälligkeit sich nicht überlassen. Sie muß auf Einheit der Unterschiede ausgehen. Sie muß die Unterschiede aus der Einheit ableiten. Von diesem Gesichtspunct aus hat man die Hegel'sche Eintheilung der Geistesphilosophie zu würdigen. Dann wird man erkennen, daß die Unterscheidung des Geistes als des subjectiven, objectiven und absoluten, die Sie „nicht zum Vortheil" der Wissenschaft finden, durch ihre Einfachheit und Strenge vor jeder andern, die wir bisher erhalten haben, sich auszeichnet. Solche Ausdrücke, wie subjectiv, objectiv, absolut, sind an sich selbst freilich noch sehr nichtssagend. Die nähere Bestimmung und Ausführung gibt ihnen erst ihren Werth und ihre Berechtigung. Haben sie aber einen solchen Hintergrund gewonnen, dann werden sie auch vollkommen so brauchbar, als andere Formeln es geworden sind. Das allgemeine Bewußtsein, über ihre Bedeutung orientirt, nimmt sie dann sogar in den Sprachschatz des gewöhnlichen Lebens auf, wie es in der That mit jenen Terminis für den Begriff des Geistes schon der Fall ist.

Um die Mißverständlichkeit zu entfernen, die mit solchen allgemeinen Ausdrücken verknüpft ist, habe ich §. 565 — 73 angewendet. Ich habe dort die andern Formeln, unter denen die Unterschiede des Geistes auch erscheinen, durchgenommen. Ich habe gezeigt, was unter dem endlichen und unendlichen, was unter dem natürlichen, geschichtlichen und göttlichen Geist zu verstehen und wie die antike Benennung der Psychologie, der Ethik und Theologie zu vertheilen sei.

Sie stoßen sich an der Gliederung der Psychologie, daß dieselbe von der Natürlichkeit des Geistes ausgeht, durch den Dualismus des Bewußtseins zur Aufhebung desselben in der Vernünftigkeit fortschreitet und dann mit dem Begriff der Geistigkeit als solcher endet. Sie nennen dies eine „gänzlich unlogische"

Anordnung. Nach Ihnen müßte der Gang also, um logisch zu werden, sich umkehren. Es müßte mit der Pneumatologie begonnen und mit der Anthropologie geendet werden. Es wäre umsonst, wollte ich mich, Ihnen gegenüber, darauf berufen, daß ich in meiner ausführlichen Behandlung der Psychologie die Schwierigkeiten berührt und auseinandergesetzt habe, die in jener Anordnung zu liegen scheinen. Dem Publicum gegenüber darf ich es thun. Aus dem, was Sie S. 113 bemerken, geht hervor, daß es vorzüglich die Phänomenologie ist, die Ihnen Anstoß erregt. Ich habe diese nicht nur schon gegen Erner, ich habe sie auch schon gegen Hegelianer selber, wie Michelet, vertheidigen müssen. Da diese eigenthümliche Wissenschaft vom Begriff des Bewußtseins erst seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, und bis jetzt in dieser Strenge, nur unter uns Deutschen sich entwickelt hat, so begreift sich, daß die gewöhnliche Psychologie noch immer gegen die Integration dieser jüngsten Erweiterung ihrer selbst sich sträubt. Sie lassen sich auf keine Widerlegung der Nothwendigkeit ein, den Begriff des Bewußtseins seiner Eigenthümlichkeit nach zu behandeln, sondern begnügen sich mit der Behauptung, daß die Psychologie von mir und Hegel durch heterogene, geschichtliche Erscheinungen verunstaltet werde, wie durch die Darstellung des Kampfes zwischen Herrenthum und Knechtschaft u. dgl., welche offenbar in die Philosophie der Geschichte gehörten und in ihr allein ihre genügende Erklärung fänden.

Ich glaubte, durch §. 574 hinlänglich dafür gesorgt zu haben, daß kein Zweifel mehr darüber möglich wäre, wie jede Stufe des Geistes an sich der ganze Geist sei und wie die höhere nicht nur die niedere explicite in sich schließe, sondern wie auch die niedrigere doch wieder implicite die höheren Formen in sich bergen könne. Ich glaubte daher auch keinen Mißverstand mehr möglich über den Unterschied des Begriffs des Bewußtseins von dem des Geistes, sofern in der Entwicklung des Bewußtseins der Geist das Subject derselben ist, sofern in der Entwicklung des Geistes als des theoretischen und praktischen schon das Bewußtsein als ein constanter Factor vorausgesetzt wird. Indessen sehe ich, daß alle diese Vorsicht, wenigstens bei Ihnen, mir nichts genützt hat. Sie finden, daß ich die Psychologie durch heterogene Ele-

mente verwandelte, durch geſchichtliche Erſcheinungen, die erſt in die Philoſophie der Geſchichte gehörten.

Sollte denn die Pſychologie nicht wirklich den Grund geſchichtlicher Erſcheinungen enthalten? Sollte ſie nicht vorzüglich geeignet ſein, uns die Geſchichte im Detail ihres Pragmatismus zu erſchließen?

Ich ſollte doch glauben, ja. Die Geſchichte erzählt uns von Träumen, von Leidenſchaften, von Veränderungen des Bewußtſeins, von Wahnſinn u. ſ. w. Der concrete Inhalt dieſer Formen iſt empiriſch ein immer anderer, aber die Formen an ſich, die pſychiſchen Kategorien, ſind dieſelben. Den Begriff des Traums, der Leidenſchaft, des Bewußtſeins, des Wahnſinns u. ſ. f. hat doch nicht die Geſchichte zu geben?

Ich ſollte glauben, nein. Die Geſchichte gibt uns beſondere Facta, die Pſychologie den einfachen, ſich immer gleichen Begriff.

Gut. Dann wird die Pſychologie auch den Begriff des Bewußtſeins entwickeln müſſen?

Ohne Zweifel.

In dieſer Entwicklung werden unzählige Vorgänge der Geſchichte, abgeſehen von ihrem ſpecifiſchen Inhalt, ihre innere Erklärung finden?

Allerdings.

Wenn ſich nun aus dem Begriff des Bewußtſeins ergibt, daß das Verhältniß nicht blos von Object und Subject, ſondern auch von Subject und Subject betrachtet werden muß, darf ſich die Erkenntniß dieſer Pflicht entziehen?

Durchaus nicht, denn ſie würde ja damit einer Willkür verfallen, welche ſie gegen die Wiſſenſchaft nicht zu rechtfertigen vermöchte.

Weiter aber. Wenn ſich nun herausſtellte, daß das Subject dem Subjecte ſich nicht nur gleich, ſondern auch ungleich verhalten kann, ſoll die Wiſſenſchaft dies verſchweigen?

Warum denn? Dies wäre ja gleichſam ein Selbſtmord der Erkenntniß.

Oder wenn ſich zeigte, daß das eine Selbſtbewußtſein, nachdem es gegen ein anderes ſeine Selbſtſtändigkeit aufgegeben,

ſich doch ideell erhalten und aus dieſem ſeinem Bewußtſein heraus, ſich wieder zur Realität ſeiner Unendlichkeit erheben könne, ſoll die Pſychologie die Beſchreibung dieſes Proceſſes unterlaſſen?

Dazu ſcheint gar kein vernünftiger Grund vorhanden und es könnte ſolche Unterlaſſung offenbar nur zum Vorwurf gemacht werden.

So ſcheint es freilich. Wenn nun aber durch die Erkenntniß jener aus der Natur des Selbſtbewußtſeins reſultirenden Proceſſe viele Erſcheinungen der Geſchichte ihre Enträthſelung fänden, ſollte das nicht dazu beſtimmen, jene Geſetze des Selbſtbewußtſeins aus der Pſychologie zu eliminiren und für die Geſchichte aufzuſparen?

Aber mit welchem Rechte? Iſt es denn nicht vortrefflich, daß ſo viele intereſſante Phänomene der Geſchichte aus der einfachen Tiefe des Selbſtbewußtſeins heraus ihre Begründung finden? Müßte man dann nicht, wäre jene Eliminirung nothwendig, folgerecht auch ſchließen, daß, weil erſt in der Geſchichte von concreten Tugenden und Laſtern, von Eigenthum, von Verbrechen, von Familien u. ſ. w. die Rede iſt, auch gar keine beſondere Wiſſenſchaft der Moral und des Rechts zugegeben werden könne, da in dieſen Wiſſenſchaften jene Begriffe nach ihrer einfachen Allgemeinheit aufgeſtellt werden?

Gewiß. Sollte denn aber, ſo einleuchtend das Geſagte zu ſein ſcheint, nicht die Wiſſenſchaft der Geſchichte vielleicht eine noch nähere Aufklärung geben, da doch unleugbar in der Geſchichte der Gegenſatz von Herrſchaft und Knechtſchaft die Hauptrolle ſpielt?

Dieſe Frage beantwortet ſich dadurch, daß die Philoſophie der Geſchichte zu ihrem Inhalt den Begriff des wirklich Geſchehenen hat, in wiefern ſich darin ein Zuſammenhang der Vernunft entdeckt, daß aber, was die ſo genannten Geſetze der Geſchichtswiſſenſchaft ausmacht; in der That nur die Geographie, die Pſychologie und Ethik dieſe Geſetze enthalten, wie dies §. 103 ausgeführt iſt.

Da Sie nun aber mir vorwerfen, die Pſychologie durch heterogene geſchichtliche Erſcheinungen „verunſtaltet“ zu haben, ſo müßten doch bei mir Facta vorkommen, und dieſe finde ich nicht, oder eine Beziehung auf Facta, die nicht pſychologiſch motivirt wäre, und auch dieſe finde ich nicht. Vielmehr finde ich,

daß ich S. 414 mich sehr deutlich ausgedrückt habe, die Allgemeinheit des Processes der Anerkennung des Selbstbewußtseins zu beschreiben, indem ich sage:

„Dieser Proceß geht durch alle Dependenzformen der socialen Verhältnisse nicht nur der Herrn und der Knechte, sondern auch der Frauen und Männer, der Kinder und Eltern, der sogenannten niedern Stände zu den höhern, unterjochter Völker zu den Eroberern, der Bastardstämme zu den Vollblutracen, der Lehrlinge zu den Gesellen, der Proletarier zu den Plutokraten, der novi homines zu den anerkannten Notabilitäten. Die Bedeutung dieser im Lauf der Zeit sich immer mehr verfeinernden Kämpfe ist allerdings auch vom höchsten ethischen Interesse, ihre Begründung aber wesentlich psychologisch".

Der Hinblick auf allgemeine geschichtliche Phänomene, deren Kern ein psychologischer Vorgang, ist doch nicht ein „Verunstalten" der Psychologie durch „heterogene" Erscheinungen?

Ich kann hierbei eine Bemerkung nicht unterdrücken. Ich finde nämlich, daß aus der Geschichte unserer Psychologie sich als unzweifelhaft ergibt, welch' einen glücklichen Aufschwung sie mit der Theorie des Bewußtseins seit Kant und Fichte genommen hatte und wie sehr sie seit einem Decennium wieder zurückgeht, in welchem man den Begriff des Bewußtseins wieder verlassen und sich zu der bequemen Manier der Vermögen des Gefühls, des Begehrens, des Erkennens, des Gemüths u. dgl. zurückgewandt hat. Ohne es zu merken, ist man gemach da wieder angelangt, wo die Psychologie in den siebziger und achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts stand. Man erzählt sich wieder von den Thaten der Seelenvermögen. Man verliert sich in ein Spiel mit der Association der Vorstellungen. Es ist das Alles bei Irwing, bei Maaß, bei Platner u. s. w. schon da gewesen, allein man täuscht sich mit der Einbildung des Fortschrittes, der exacten Forschung, der naturwissenschaftlichen Methode, und ergeht sich in eine breite Redseligkeit, die man für Gründlichkeit nimmt. Bei dieser Selbstzufriedenheit darf man sich nicht wundern, wenn sogar die Polemik gegen die Hegel'sche Psychologie, je anmaßender und zuversichtlicher sie geworden, um so weniger von Hegel selbst Notiz nimmt. Sie hat sich ein Phantom von ihm auch hier

zurechtgemacht, gegen welches sie nun ihre Lanze einlegt. So bemerke ich denn, daß mir in dem Kreise dieser Literatur — ich muß aber eingestehen, auch bei den Hegelianern selber — es aufgefallen ist, in welchem Grade man die trefflichen, geistvollen Erläuterungen Hegel's zu seiner Lehre von der Seele und vom Bewußtsein in dem dritten Bande seiner Encyklopädie, den Dr. Boumann 1845 herausgegeben, ignorirt hat. Und auch Sie, mein Herr, würden vielleicht über die Phänomenologie anders urtheilen, wenn Sie eine Rücksicht darauf hätten nehmen wollen.

Auch wegen der Bestimmung des Gefühls tadeln Sie mich, daß ich nicht von ihm als Indifferenz ausgehe, die sich in den Unterschied des theoretischen und praktischen zerlegt. Fühlen ist der Zustand der Unmittelbarkeit. Im Begriff des Geistes als Seele, als Bewußtsein, als Geist, der als sein eigener Inhalt sich selbst seine Form gibt, kommt dies Moment des einfachen Seins vor. Aber wegen dieser Einfachheit ist von ihm wenig zu sagen. Es kommt auf die nähere Bestimmung an, die sofort in jene Unterschiede führt. Innerhalb der Seele gestaltet sich das Fühlen als Empfindung; innerhalb des Bewußtseins als Gewißheit, die zunächst sinnliche ist; innerhalb des Geistes als unmittelbare Existenz der theoretischen oder praktischen Freiheit. Alle diese Formen sind von mir beschrieben und doch finden Sie, daß das Gefühl bei mir „wenig zur Anerkennung komme".

Noch ein größeres Unrecht aber thun Sie mir an, wenn Sie S. 112 in Ansehung des subjectiven Geistes behaupten: „es ist falsch, den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, denn die Natur ist etwas sehr Objectives, ja das Allerobjectivste". Gewiß habe ich keine Veranlassung gegeben, mich zu belehren, daß die Natur etwas Objectives sei, da ich sogar die Objectivität von Raum und Zeit gegen Sie verfechte. Ob die Natur das Allerobjectivste sei, will ich hier nicht untersuchen. Bei solchen Begriffen kommt es auf die nähere Beziehung an, über ihren Comparativ und Superlativ zu entscheiden. Man muß dem Objectiven gegenüber das Subjective haben, gegen welches gehalten es objectiver erscheint. Für mich, so im Allgemeinen zu reden, ist nicht die Natur, sondern der Wille das Allerobjectivste. Wenn Sie aber kurzweg urtheilen, es sei falsch,

den Begriff der Subjectivität durch natürliche Individualität zu erklären, ſo muß ich mich in der That hierüber als über eine recht barbariſche Behandlungsweiſe beſchweren. Es wäre nämlich doch immer noch richtiger geweſen, wenn Sie geſagt hätten, daß ich die Individualität durch die Subjectivität erkläre. Zum Begriff des ſubjectiven Geiſtes gehört ganz unzweifelhaft auch das Moment der natürlichen Individualität. Sie macht ſeine Unmittelbarkeit aus. Aber dieſe Natürlichkeit hat als geiſtige das Selbſtbewußtſein, die Subjectivität, zu ihrem Grunde, wie ich ausdrücklich nachweiſe. Sie citiren §. 565, worin ich allerdings geſagt habe, daß der ſubjective Geiſt der natürlich individuelle ſei, der in ſeiner Thätigkeit bei ſich, in ſeinem Begriffe, bleibt. In dieſem Paragraphen gebe ich ſummariſch die Eintheilung des Begriffs des Geiſtes an. In dieſer Eintheilung hebe ich die Natürlichkeit des einzelnen Geiſtes hervor, weil ſie die Bedingung iſt, auf welcher die Individualität beruht, denn individuell iſt Alles, was uns zum ausſchließenden Individuum macht, alſo das Geſchlecht, das Alter, das Temperament, die Anlage u. ſ. w. Ich ſage hier aber noch natürlich individuell, um dem Mißverſtand vorzubeugen, als ob die Individualität nicht auch als geiſtige, als freie Eigenthümlichkeit, als Originalität, möglich wäre. Ich hatte mit dieſem Ausdruck die Abſicht, den Gegenſatz vorzubereiten, der in der Objectivität des Geiſtes von mir ſo bezeichnet wird, daß er ſich in ihr ſeine Freiheit zum allgemeinen Gegenſtand mache als eine zweite, höhere Natur, als das reelle Abbild ſeines Willens. Daß ich aber nicht ſo plump bin, Subjectivität durch Individualität zu „erklären", wie Sie mich bezüchtigen, das hätte ein auch nur flüchtiger Blick auf die Ausführung zeigen müſſen, die ich dem Begriff des ſubjectiven Geiſtes gebe, denn hier unterſcheide ich deutlich genug:

1, die Individualität;

2, die Subjectivität;

3, die Perſönlichkeit deſſelben und hoffte, durch dieſe Bezeichnungen auch hier eine wohlthätige Fortbildung der Philoſophie inſofern anzubahnen, als der neuerdings ſo viel ventillirte Begriff der Perſönlichkeit hierdurch ſofort genau und faßlich als die Einheit der Realität des Individuums und der Idealität des

Bewußtſeins beſtimmt wird und hieraus der Zuſammenhang der Perſönlichkeit als eines pſychologiſchen Begriffs mit der Perſon als einem ethiſchen Begriff erhellen muß. In dieſer ganzen Entwicklung macht der Begriff des Ichs die Mitte aus. Der einzelne Geiſt ſetzt ſich ſelbſt als Subject für ſich. Dadurch hört er auf, nur Individuum, nur Seele zu ſein. Die Individualität iſt die Naturſeite des einzelnen Geiſtes, wie die Perſönlichkeit die Seite, nach welcher hin er ſchon ſeine Freiheit, wenn auch vorerſt als formale, zum Inhalt gewinnt. Ihr Wiſſen und Wollen iſt ein an ſich ſchon allgemeines, das aber erſt in der folgenden Sphäre durch die ethiſche Nothwendigkeit zur wahrhaften Freiheit ſich erhebt. Weil alſo erſt die Subjectivität, erſt das Selbſtbewußtſein es iſt, wodurch der einzelne Geiſt aus dem Zauberkreiſe der Natur heraustritt, ſo kann ſehr wohl dieſe ganze Wiſſenſchaft den Namen der Lehre vom ſubjectiven Geiſt behalten. Und weil die Einzelheit unmittelbar als natürliche geſetzt wird, weil alles Individuelle in ihr durch die Vermittelung der Natur ſich bedingt, weil der Proceß der Bildung des Geiſtes die Aufhebung ſeiner Natürlichkeit fordert, dieſe aber eben deshalb überall, bis in die höchſten Regionen, bis in die religiöſe Sphäre hinein, als Vorausſetzung und Mittel vorkommt, ſo kann die allgemeine Eintheilung ſehr wohl von dem natürlich Individuellen zuerſt ſprechen. Was können Sie nun wohl anführen, ſich zu entſchuldigen, mich zu beſchuldigen, Subjectivität durch Individualität zu „erklären“? Sie konnten dies um ſo weniger, als der Zuſatz, daß der ſubjective Geiſt der natürlich individuelle ſei, der in ſeiner Thätigkeit, in ſeinem Begriffe, bei ſich bleibe, zugleich auf das Bewußtſein und auf den Willen hindeutet.

Naturlehre, wie Sie hinterher ſagen, iſt die Pſychologie nur in der Lehre von der Individualität als dem natürlichen, durch die Natur geſetzten Geiſte. Der Begriff der Subjectivität und Perſönlichkeit kann nicht mehr eine Naturlehre heißen. Daß der Ausdruck Anthropologie einmal für die pſychiſche Sphäre im engeren Sinn üblich geworden iſt und wörtlich genommen einen viel weitern Umfang anſpricht, das iſt eine jener etymologiſchen Idioſynkraſieen, denen wir auf dem Felde der Terminologie ſo oft begegnen. Die Somatologie des Menſchen aber hatte ich für

ein zwiſchen der Wiſſenſchaft der Natur und des Geiſtes neutrales Gebiet in ſofern, als es ganz unmöglich iſt, nicht in der Zoologie ſie ſchon im Weſentlichen zu erſchöpfen. Gern aber gebe ich zu, daß der Begriff des Geiſtes auch erſt die Naturgeſtalt deſſelben erklärt, daß dieſe Naturgeſtalt, obwohl ſie nach einer Seite hin den Schluß der organiſchen Entwicklung ausmacht, als Organon des Geiſtes auch ihre eigenthümliche Darſtellung innerhalb der Philoſophie des Geiſtes fordern kann, und gern geſtehe ich, daß ich mit §. 575 dies bezweckt habe. Platon und Ariſtoteles haben im letzten Grunde gewiß Recht, wenn ſie lehren, daß die Seele die Priorität vor dem Körper habe und daß jene aus ſich dieſen ſich erſt nach ihrer Eigenthümlichkeit als deren reale Erſcheinung zubilde. Was Platon hierin mythiſch durch den Abfall der präexiſtirenden Seele in die Sinnlichkeit und was Ariſtoteles theologiſch dadurch ausdrückte, daß der Geiſt θύραθεν in ſeine ſomatiſche Hülle trete, das drücken wir dadurch aus, daß wir Gott als Schöpfer der Natur ſetzen. So iſt er, der Geiſt, ihr reales Prius. Die Natur wird nur das Moment der Vermittelung der Erſcheinung.

Je öfter ich Ihre Worte über dieſe Materie durchleſe, um ſo mehr komme ich auf den Gedanken, daß Sie unter Individualität am Ende nur die empiriſche Idioſynkraſie verſtehen, denn Sie ſtoßen ſich daran, daß Race, Alter, Geſchlecht, Temperament, zur natürlichen Individualiſirung gezählt werden, da dies doch „allgemeine Unterſchiede", „Beſonderungen der allgemeinen menſchlichen Natur" ſeien. Da weiß ich denn freilich kaum, wie ich es anfangen ſoll, mich klar zu machen. Ich beſchränke mich auf die Bemerkung, daß die Wiſſenſchaft die Individualität doch nur als allgemeinen Begriff behandeln kann, daß ſie nur mit den allgemeinen Factoren deſſelben ſich beſchäftigen darf und daß die beſtimmte Individualität als ein empiriſches Monogramm der hiſtoriſchen Wiſſenſchaft oder der Kunſt anheimfällt.

So eben, indem ich in meinem Buch blättere, um Stoff zur Anklage gegen mich zu finden, der Ihre Ausſtellungen mir rechtfertigte, fällt mein Blick auf die Paragraphen von 576 — 79. Ich leſe dieſelben durch und ſcheide ganz beruhigt von ihnen, denn, nachdem ich ſie wiederholt geprüft, weiß ich nicht nur nicht, wie

ich es anſtellen ſollte, das Hiehergehörige anders und beſſer, beſtimmter, deutlicher, einfacher, unmißverſtändlicher auszudrücken, ſondern ich bezweifle auch, daß ein Anderer, z. B. Sie ſelber es vermöchten und will es auf den Wettverſuch ankommen laſſen.

Für die Ethik geſtehen Sie mir zunächſt zu, daß meine Darſtellung, der Hegel'ſchen gegenüber, durch eine eingehendere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs gewonnen habe. Dann folgt der gegen Hegel'ſche Ethik herkömmliche Tadel, daß auch ich mich nicht über die Einſeitigkeit erhoben hätte, die Sittlichkeit im Staat culminiren zu laſſen. Bevor ich hierauf eingehe, muß ich mich nun billig verwundern, daß Sie ganz ſtillſchweigen zu der Reform, die ich gerade hier unternommen habe, indem ich 1, die Idee des Guten, die Hegel irrthümlich in der Logik abgehandelt, hier als den Begriff des ſchlechthin allgemeinen Willens an die Spitze ſtelle; 2, die Moralität, die Hegel zwiſchen das abſtracte Recht und die Sittlichkeit in die Mitte ſtellt, zwar auch in die Mitte ſtelle, aber ſo, daß ſie den einzelnen Willen zum Inhalt hat, wie er ſich aus ſeinem allgemeinen Begriff heraus ſelbſt beſtimmt; 3, die Sittlichkeit als das Reich der objectiven Organismen des Willens, die, nach meiner Meinung, dadurch unter den Rechtsbegriff fallen, daß in ihnen der Wille als einzelner nicht blos, was auch in der Moralität ſtatt findet, für ſich der allgemeine iſt, ſondern auch für Andere ſich als den allgemeinen zum Object macht. Hegel hat das, was er abſtractes Recht nennt, von der Sittlichkeit geſondert. Er hat auch Recht, das Recht, wie es nur erſt formal iſt, von den höhern und reichern Entwicklungen des Willens abzuſcheiden. Er hat Recht, wenn er behauptet, daß der Inhalt dieſes Rechts auch das Unrecht ſein kann und daß der Wille ſeine Allgemeinheit hier erſt als Gemeinſamkeit feſtſetze. Dies Alles aber ſcheint mir nicht auszureichen, das formale Recht von dem Gebiet auszuſchließen, auf welchem der Wille ſich eine gegenſtändliche, auf Geltung für den Willen Anſpruch machende Form gibt. Ich betrachte das formale Recht daher zwar auch nur als die elementare Stufe dieſer höhern Reihe, aber doch als eine Stufe derſelben. Es liegt

nicht in der Nothwendigkeit des formalen Rechts, daß es nicht das Gute zu ſeinem Inhalt haben könnte; nicht in ſeiner Nothwendigkeit, daß die Rechtsſubjecte ſich nicht auch moraliſch verhalten könnten. So wenig, daß vielmehr, vom höchſten Geſichtspunct aus, dem allein in der Wiſſenſchaft abſolute Berechtigung zukommt, das Gute allein der Inhalt auch des formalen Rechts ſein ſollte und daß die Rechtsſubjecte ſich ebenfalls in der Beobachtung des Rechts nur moraliſch verhalten ſollten. Können doch auch die dem Begriff nach objectiven ethiſchen Organismen, Familie, Geſellſchaft, Staat, empiriſch der Unſittlichkeit verfallen.

Ich habe daher den Kreis der objectiven Geſtalten, den auch ich als den der Sittlichkeit bezeichne, aus der Natur des Willens heraus anders, als Hegel, abgeleitet, indem ich den Willen hier als den ſingulären, particulären und univerſellen unterſcheide und in dieſen Zuſammenhang dasjenige eingliedere, was man das private, das öffentliche und das Völkerrecht zu nennen pflegt. Bei dem öffentlichen Recht habe ich die Eintheilung Hegel's beibehalten, nämlich den Unterſchied des Rechts der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staats. Ich habe mir aber angelegen ſein laſſen, zu zeigen, wie dieſe Formen ſich für ſich allein geſtalten und wie ſie in einander übergehen. Ich habe §. 739 bemerklich gemacht, wie die Natur, die Cultur und die Freiheit darin den Naturſtaat, den Culturſtaat und den politiſchen Centralſtaat erzeugen und wie man dieſe Formen, je nachdem man ſie nach dieſer oder jener Seite hin wendet, mit verſchiedenen Namen bezeichnen kann, als Gefühlsſtaat, Verſtandes- und Vernunftſtaat, als patriarchaliſchen, als ſtändiſchen und conſtitutionellen u. ſ. w. Für mein größtes Verdienſt halte ich hierbei, den großen Mangel getilgt zu haben, welcher der Faſſung Hegel's dadurch anhaftet, daß er in der Entwicklung der bürgerlichen Geſellſchaft den Begriff der Gemeinde verfehlt, ja vergeſſen hat. Hegel kommt nur bis zur Polizei und Corporation. Mit dem Begriff der Gemeinde, wie er ſich naturgemäß ergibt, erhält der Socialſtaat, wie man dieſe ganze Sphäre auch nennen kann, erſt den organiſchen Abſchluß und den ungezwungenen Uebergang in den Begriff des Centralſtaates. Die glücklichen Folgen, die ſich für die Wiſſenſchaft und die Praxis

hieraus ergeben, sind so groß, daß ich eitel genug wäre, mir ordentlich auf diese Reform Hegel's etwas zu Gute zu thun und daß ich mich wundere, wie Ihrem Kritikerauge diese Verbesserung so gar nicht aufgefallen zu sein scheint. Um so mehr habe ich mich darüber gewundert, als Sie selber in Ihrer Ethik, Th. II., S. 141 ff. die Gemeinde als Schluß der bürgerlichen Gesellschaft vor dem „souveränen" Staat hingestellt haben, sonderbarer Weise aber den Uebergang zu ihr aus dem Hypothekenvertrag machen, die Gemeinde wieder S. 152 dem Begriff der Corporation unterordnen und die Entwicklung derselben wiederum mit dem Begriff der Amtscorporation schließen. Aber Sie waren doch auf dem rechten Wege und hätten sich freuen müssen, mich hier mit Ihnen auf einer gemeinsamen Abweichung von Hegel zu betreffen.

So lakonisch ich alle Paragraphen gehalten habe, welche die Ethik darstellen, so darf ich doch versichern, daß diese Kürze das Resultat langer und vielseitiger Studien, namentlich historisch comparativer Art ist und daß mich die Vergleichung später erschienener Arbeiten von Oppenheim, von Chalybäus, von Fichte, in der Gewißheit bestärkt hat, hier einen Schritt vorwärts gethan zu haben. Diesen Fortschritt setze ich auch vorzüglich darin, daß ich die Idee des Guten zu einer einfacheren und präciseren Gestalt erhoben zu haben glaube, als diese Lehre bisher gehabt hat, denn ohne Klarheit in den fundamentalen Bestimmungen und ohne die fortwirkende Gegenwart derselben in der concreten Ausführung verlieren selbst gute Detailverbesserungen ihren Werth.

Ich komme nun zu dem Vorwurf zurück, daß auch bei mir die Sittlichkeit in dem Begriff des Staates culminire. Ich will hier noch nicht erörtern, ob das Factum richtig ist. Ich will es mir vorerst gefallen lassen. Ich glaube aber mit Ihnen mich doch darin einverstanden, daß die philosophische Wissenschaft es mit der Idee des Staates zu thun hat, nicht mit diesem oder jenem empirischen Staat. Sodann glaube ich doch Ihre Zustimmung auch darin voraussetzen zu dürfen, daß Sie den Staat für einen ethischen Organismus halten, der, seinem Begriff nach, nicht das Unsittliche zu seinem Inhalt haben soll. Wenn nun nicht das Unsittliche, so doch wohl — auch was dazu? Ich denke

wirklich, das Gegentheil, alſo das Sittliche. Wenn aber das Sittliche, warum ſoll er dann nicht das wahrhaft Sittliche zu ſeinem Inhalt haben? Wenn empiriſche Staaten die Idee des Staats corrumpiren, wenn ſie dieſelbe zu den Carricaturen des Polizeiſtaates, des induſtriellen Sclavenſtaates, der büreaukratiſchen Despotie, der fanatiſchen Klerokratie u. ſ. w. u. ſ. w. degradiren, ſo befinden ſich ſolche Erſcheinungen im Widerſpruch mit dem Begriff der Idee des Staats; was ihre Geſchichte durch den unfehlbaren Untergang ſolcher Zuſtände, allem künſtlichen Conſerviren zum Trotz, darzuthun pflegt. Wenn aber der Staat die Sittlichkeit ſeiner Bürger ſich zur Aufgabe machen muß — und das thun ſogar, ihrer Verſicherung nach, die despotiſchen und utiliſtiſchen Staaten —, ſo iſt nicht abzuſehen, weshalb dieſe Sittlichkeit nicht ächte Sittlichkeit, weshalb ſie eine ſchlechtere Art ſein ſoll, als eine gewiſſe andere Sittlichkeit, die Sie im Auge haben und wovon ich weiter unten ſprechen muß. Ich meinestheils fordere alſo von den empiriſchen Staaten im Namen der Idee des Staats, im Namen des höchſten Gutes, daß ſie allen Ernſtes darauf ſinnen und denken ſollen, wirkliche, ächte Sittlichkeit zu realiſiren. Ich ſehe kein Unglück darin, wenn die Sittlichkeit, wie Sie ſich ausdrücken, im Staat „culminirte“. Im Gegentheil ſchiene mir das vortrefflich zu ſein und ich hoffe, daß die Menſchheit immer mehr einer Zeit entgegen geht, wo das Bewußtſein allgemeiner und lebhafter wird, daß im Staat nur dasjenige berechtigt iſt, was den Majeſtätsbrief der Sittlichkeit, der „culminirenden“ Sittlichkeit aufzuweiſen vermag.

Sie erlauben, daß ich Ihnen aus Ihrer eigenen Ethik wenigſtens Eine Stelle anführen darf, worin Sie Thl. II., S. 169 den Gehalt der ſtaatsrechtlichen Idee folgendermaaßen ſchildern:

„Was das Staatsrecht conſtruirt, iſt die Organiſirung der Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit. Das Recht iſt aber die Verwirklichung des Sittlichen zum objectiven Gelten. Fällt daher die Rechtsidee in ihrer Allgemeinheit in das Staatsrecht, ſo werden es auch die entſprechenden Beziehungen der übrigen ſittlichen Sphären ſein, die ſich in ihm verwirklichen. Wenn das bürgerliche Recht wohl alle ſittliche Potenzen, ſomit auch Kunſt, Wiſſenſchaft, Religion in ſich reflectirt, aber nur inſofern ſie zu äu-

lichen Productionen und dadurch Subsistenzmitteln des Einzelnen werden; so reflectirt sie der Staat im engeren Sinne, wie er Object des Staatsrechts ist, nach ihren objectiv allgemeinen Beziehungen und Rechten, deren Regelung in die Gesetzgebung, deren Beschützung in die Verwaltung des Staates fällt. Dieser ist somit erst, wie er nun betrachtet wird, das objective, aber darin allgemeine Centrum, in dessen Angeln sich die ganze Welt der Sittlichkeit bewegt, das irritable Herz des göttlichen Geistes".

Wie nun, mein Herr, lassen Sie hier nicht die Sittlichkeit im Staat „culminiren"? Wenn die „ganze Welt" der Sittlichkeit in seinen Angeln sich bewegt, wenn er das „Herz", das „irritable" Herz des „göttlichen" Geistes sein soll, so weiß ich in der That nicht, was Sie gegen mich erzürnt, der ich §. 780 in schlichten Worten sage: „Der Begriff des particulären Rechts vollendet sich im Begriff des Staats, in dessen Verfassung der Wille sich über die Natürlichkeit des Familienzusammenhanges eben so wohl, als über die bloße Nützlichkeitstendenz der bürgerlichen Gesellschaft zum Wollen der Freiheit als solcher erhebt".

Worhin habe ich das Factum vorläufig zugegeben, daß bei mir die Sittlichkeit im Staat „culminire". Ist es denn aber auch richtig? Erkenne ich, ganz abgesehen von der Religion, über den Staat hinaus nicht noch, innerhalb der Objectivität des Geistes, eine Sphäre an, welche in der Entwicklung des Staats diejenigen Correcturen hervorbringt, die sich dadurch als nothwendig ergeben, daß der Staat, was Sie mir auch in Erinnerung bringen, nach meiner eigenen Lehre, eines nationalen Ausgangspunctes nicht entbehren kann? Lehre ich nicht, daß über dem particulären Recht das Recht der Menschheit, das universelle Recht steht? Lehre ich nicht, daß dies schlechthin allgemeine Recht es ist, welches im Rechte der Staaten die eigentlich belebende, treibende, sie zur Humanität fortgestaltende Seele ausmacht? Lehre ich also nicht, daß die Sittlichkeit, wenn denn einmal so gesprochen werden soll, nicht in dem einzelnen Staat, der immer ein beschränkter Organismus ist, sondern in der Menschheit culminirt? Habe ich nicht, dies in concreto nachzuweisen, einen Abriß der Weltgeschichte gegeben?

Doch S. 114 geben Sie einen besondern Grund an, weshalb der Inhalt des Sittlichen, sofern es in den Staat fällt, nur ein beschränkter sein könne. Sie behaupten nämlich, daß der Staat die „Verwirklichung des Sittlichen nur insoweit ist, als es schlechthin geboten und von Außen nöthigen Falls erzwungen werden kann". Ich stimme insofern in diese Definition ein, als ich selber §. 781 sage, daß der Staat durch seine Verfassung die Freiheit zu objectivem Dasein und das System der Sittlichkeit zur Macht unbedingter Geltung zu erheben suche. Aber soll der Staat dies nur durch Gebieten, nur durch äußern Zwang? Wenn Sie so denken, dann, mein Herr, denken Sie nur an den abstracten Rechtsstaat, an den Polizeistaat. Ich denke, daß der Staat außer Gebot und Zwang noch ein anderes Mittel hat, die Realisirung des Sittlichen zu fördern. Ich glaube nämlich, daß Bildung, daß Aufklärung, daß gute Volkssitte für die Verwirklichung des Sittlichen positiv viel mehr thun, als alle negative Veranstaltungen. Wir sehen daher ja auch, daß Staaten, welche nicht wahre Sittlichkeit, nur den Schein derselben wollen, Bildung und Aufklärung unterdrücken und sie auf ein zum Hausgebrauch unentbehrliches Minimum herabsetzen, dagegen in Polizeimaaßregeln einen unendlichen Luxus entfalten. Dem sittlichen Staat ist nicht damit ein Genüge geschehen, wenn die Räder seines Mechanismus sich ohne leidliche Hemmung bewegen, wenn seine Gebote äußerlich befolgt werden, wenn er die Macht zum Zwang besitzt und den, ob auch innerlich empörten, Gehorsam ertrotzen kann. Er wünscht vielmehr, daß seine Bürger freiwillig seine Gesetze befolgen möchten, was natürlich nur möglich, wenn sie eine gewisse Einsicht in die Nothwendigkeit derselben zu haben vermögen. Und selbst den schlechten Regierungen ist diese Freiwilligkeit angenehm. Sie gerade lieben es, die „gute Gesinnung" ihrer Unterthanen zu preisen. Gesinnung aber ist das Innere.

Sie fahren fort: „Es muß daher ein universelles Gebiet der Sittlichkeit geben, in welchem diese zugleich in ihrer subjectiven Innerlichkeit sich verwirklicht und doch eine objective Realität erlangt. Daß dieses Gebiet vornämlich die Kirche sei, habe ich in meinem System der speculativen Ethik zu zeigen gesucht".

Also die Kirche! Da Sie selber Geistlicher sind, so finde ich das bei Ihnen natürlich. Es ist mir zwar über die Maßen wunderlich vorgekommen, im System einer spekulativen Ethik von Katechese und Kirchenzucht, von Kirchenrath und innerer Mission, von Kirchenrepräsentation und Generalsynoden zu lesen. Aber bei Ihnen, mein Herr, als einem Pfarrer, entschuldigte ich das, denn Sie sind in allen diesen Dingen so zu Hause, daß Ihnen dieselben in einem andern Lichte, als uns Laien, erscheinen können. Wenn nun aber Philosophen, wie Chalybäus, auch so verfahren, wenn sie, wie dieser wackere Mann in seiner philosophischen Ethik, unter dem Titel religiöser Sittlichkeit, ein ganzes mit obligater Dogmatik gewürztes Kirchenrecht vortragen, wenn sie dabei oft nur die nächsten Bedürfnisse der protestantischen Kirche im Auge haben, ach, so wird einem recht recht, recht philosophisch bänne zu Muth! Und diese unselige Confusion der Philosophie mit der Theologie greift jetzt immer weiter und die Philosophen forciren sich, eher gläubig, als was doch ihres Amts ist, vernünftig zu sein.

Gewiß ist nichts Verkehrteres, Verunsittlichenderes zu erfinden, als die Abgötterei, die man vermalen mit der Staatsgewalt treibt. Die Despoten wie die Communisten begegnen sich jetzt in dieser Vergötterung. Aber diese Vergötterung nach welcher der Despot nichts duldet, als was er befohlen, und nach welcher der Communist nichts leistet, weil der Staat es ihm zu leisten verpflichtet sein soll, diese Vergötterung ist unstreitig etwas ganz Anderes, als der Begriff des Staates, der in ihm die vollkommenste sittliche Ordnung des menschlichen Wollens erkennt.

Diese Erklärung schiebe ich hier ein, um kürzer sein zu können. Ich halte nämlich das ethische Gebiet für dasjenige, auf welchem der Wille des Menschen sich selbst nach seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu bestimmen hat; das religiöse Gebiet dagegen für dasjenige, auf welchem der Mensch durch Gott bestimmt wird. Auf dem ethischen Gebiet findet daher ein wirkliches Handeln statt; auf dem religiösen Gebiet ist Gott der im Menschen wesentlich Mithandelnde. Das ethische Handeln ist daher das Geschichtezeugende; das religiöse geht zugleich über das Werden und Thun der Geschichte hinaus. Das ethische

handeln verklärt sich in das religiöse; das religiöse setzt sich das ethische als eine sich von selbst verstehende Forderung voraus. Wir unterscheiden daher beide Gebiete auch in der Benennung, indem wir das ethische im Deutschen die Sittlichkeit, das religiöse die Heiligkeit nennen. Sittlich sollen wir durch uns selbst sein; heilig ist nur Gott und wir können nur durch ihn geheiligt werden. Sittlich können und sollen wir uns bessern, unsere Vergehen bereuen, unsere Fehler ablegen, neue Tugenden erwerben u. s. w. Religiös sollen und können wir nur durch den heiligen Geist Gottes zur Einheit mit ihm wiedergeboren werden.

Da Sie, mein Herr, ein Theologe und sogar ein Pfarrer sind, so ist es überflüssig, Ihnen alle die Stellen des alten und neuen Testamentes in die Erinnerung zurück zu rufen, in welchen die vorstehenden Behauptungen ihre ausdrücklichste Bestätigung finden. Keineswegs will die Schrift das ethische Element degradiren, aber sie will die Superiorität des göttlichen über ihm zur Anerkennung bringen. „Unter allerlei Volk, wer Gott fürchtet und Recht thut, der ist ihm angenehm". „Niemand aber ist gut, denn der einige Gott". Oder in anderer Form: Christus läßt zwar sein Leben von ihm selber — das ist die ethische Seite — aber nicht nach seinem Willen, sondern nach dem Willen seines Vaters, der ihm gegeben hat, zu haben das Leben in ihm selber — das ist die religiöse Seite.

Verhält es sich nun so, dann kann allerdings der Uebergang des ethischen Elementes in das religiöse in der Ethik betrachtet werden. Mit der Kirche aber hat die Philosophie hier nichts zu thun. Nicht als hätte die Philosophie es abzulehnen, auch den Begriff der Kirche in ihre Untersuchung zu ziehen, denn die Philosophie hat a priori nichts von sich auszuschließen; aber sie hat sich nur mit der Idee der Kirche als der socialen Erscheinung der Religion zu beschäftigen. Das Detail hat sie der Theologie und dem kanonischen Recht zu überlassen. Das Recht einer Kirche ist etwas Positives. Das der Katholiken, das der Reformirten, Lutheraner, Herrnhuter, Juden, u. s. w. ist ein jedes anderes. Das Kirchenrecht z. B., was Sie in Ihrer Ethik deduciren, ist nicht nur ein protestantisches, sondern steht auf ein enges sogar dem Würtembergischen höchst ähnlich. Der Staat

kann sich diesen positiven Verschiedenheiten gegenüber nur rationell so benehmen, wie ich §. 738 gesagt habe. Er kann die Kirchen nur als religiöse Gemeinschaften nehmen, die er als Associationen duldet oder als Corporationen anerkennt und die er nicht in ihrem dogmatischen Innern, wohl aber in ihrer ethischen Haltung, so weit sie in die Erscheinung tritt, zu überwachen die Pflicht und das Recht hat. Er prätendirt, zu wissen, was sittlich, was unsittlich ist.

Ueber der Kirche vergessen wir jetzt so oft die Religion. Aber selbst wenn ich als Glied der Kirche mich betrachte, so ist das Centrum ihrer Thätigkeit ein ganz anderes, als ein nur ethisches. Die Religion und, wie Sie sich ausdrücken, ihre „praktische Organisation", die Kirche, haben es mit der Vergebung der Sünde zu thun. Das sittliche Leben ist ein großer, unaufhörlicher Kampf. Die Gemeinschaft mit Gott selber kann uns zu ihm stärken, kann uns für ihn begeistern, kann uns ethische Wunder vollbringen lassen. Aber in der Religion werfen wir die Geschichte, von der wir selbst ein Moment ausmachen, als eine Last von uns; wir befreien uns von ihrer Unruhe; wir stürzen aus dem engen Wogendrang ihrer Bäche und Ströme in das uferlose Meer der Ewigkeit; wir vergessen, versunken in das Anschauen Gottes, die Nöthe unserer kleinen Biographie; wir fühlen uns aufgenommen in seine Seligkeit, kraft welcher wir dann alle Misère unserer empirischen Alltäglichkeit, alle Widersprüche unseres Treibens glorreich überwinden. Der Staat als der Hüter der objectiven Sittlichkeit vergibt keine Sünde. Er verfolgt sie. Die Kirche aber erquickt den Menschen auch mit diesem absoluten Trost. Blicken Sie dort auf das Schaffot hin. Da umarmt der Priester den „armen" Sünder als seinen Freund, seinen Bruder und verheißt ihm, dem Bußfertigen, die Gnade Gottes. Das ist die Kirche. Der Henker aber schwingt prüfend das Beil in der Hand, um das Haupt des „Bruders" im Namen der Gerechtigkeit vom Rumpf zu trennen. Das ist der Staat. Nun kann der Staat selber christlich werden und seine Institution im Liebessinn des Evangeliums entwickeln. Kirchlich aber soll er so wenig werden, als die Kirche zum Staat.

Aber weil es so ist, weil der Staat den Willen, wie er sich thatsächlich kund gibt, zum Object machen muß, so halte ich eine

religiöse oder kirchliche Ethik, die noch etwas Anderes, als die Wiedergeburt des Menschen in und durch Gott bezweckt, die Sittengerichte festsetzt, die eine Inquisition der Gesinnung begründet, für einen Irrthum, welcher dem Staat nicht weniger, als der Religion und Kirche gefährlich ist. Ich enthalte mich weitergehender Betrachtungen, da ich in der zweiten Ausgabe meiner Encyklopädie der theologischen Wissenschaften über alle diese Puncte mich ausführlich verbreitet habe. Das Gute, Moralische, Rechte, Göttliche ist innerhalb der kirchlichen Region an sich ganz dasselbe, was es in der staatlichen ist. Es wäre entsetzlich, wenn es anders wäre. Die Geschichte zeigt uns die Greuel, die aus einer doppelten Sittlichkeit, aus einer niedern und höhern, einer weltlichen und geistlichen, entstehen. Das ethische Element, dem Wesen nach nothwendig Eines und dasselbe, verändert sich in der religiösen Sphäre nicht an sich, sondern steigert sich durch die Beziehung auf den persönlichen Gott, eine Beziehung, die für den Staat nur da eintritt, wo er in seiner Vergewisserung dessen, was als Wahrheit und Lüge natura sua und dem positiven Recht nach als gut oder böse bestimmt ist, zum Ende übergeht.

Sie nehmen auch Anstoß daran, daß ich für den Begriff der Weltgeschichte den des Staates zum Ausgangspunct mache und wundern sich, daß ich doch in der Entwicklung fortwährend auch das religiöse Leben berücksichtige. Ich habe diesen Punct in der Kritik der Hegel'schen Philosophie der Geschichte (in meinen Erläuterungen des Hegel'schen Systems, 1840, S. 178 ff.) und auch an andern Orten schon öfter besprochen. In Erinnerung daran habe ich in meinem System §. 704 geschrieben. Es ist zwar höchst langweilig, sich selber zu citiren. Da ich aber doch diese Zeilen schreibe, nicht blos von Ihnen gelesen zu werden, vielmehr, obwohl der Ausgleichung mit Ihnen zunächst bestimmt, auch das Publicum im Auge haben muß, so will ich meine Trägheit und Antipathie überwinden und den angezogenen Paragraphen hieherſetzen.

„Unter dem Titel einer Philosophie der Geschichte sehen wir die mannigfaltigsten Darstellungen der Geschichte sich hervorwagen. Die Kritik derselben gehört nicht hieher; die Grundsätze einer solchen sind in der so eben gemachten Beziehung auf die

gesammte bisherige Entwicklung der Wissenschaft angegeben. Hier soll nur der eine Punct bemerklich gemacht werden, daß der organische Ausgang für den Begriff der Geschichte der Begriff des Staates ist. Es ist zwar ganz richtig, daß der Geist als der künstlerische, religiöse und wissenschaftliche auch noch eine Geschichte hat; allein auf diesen Gebieten geht er über das Wollen zugleich hinaus. Der Wille als thatenzeugender, als in objectiven Handlungen sich darstellender, gehört dem Staate an. Der Staat ist die ethische Form, in welcher sich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organisirt. Kunst, Religion und Wissenschaft stehen als die Region der absoluten Entzweiung und Versöhnung des Geistes über der Objectivität des handelnden; aber von Seiten des Selbstbewußtseins der Vernunft und ihrer Freiheit steht der Staat als die Form des Willens da, welche Kunst, Religion und Wissenschaft als besondere Momente sich integrirt, so daß er verschiedene Kunststyle und Schulen, verschiedene Confessionen, verschiedene Systeme der Philosophie in sich ertragen und mit sich als dem geltenden System der Sittlichkeit identisch setzen kann. — Entwickelt sich also der Begriff der Geschichte an dem des Staates, so folgt doch daraus nicht, daß nicht die Hauptmomente derselben mit denen der Kunst, Religion und Wissenschaft zusammenfallen müßten. Im Gegentheil wirken in der Tiefe des Geistes alle Mächte desselben zusammen, so daß im Wesentlichen dieselbe Eintheilung durch die ganze Geschichte hindurchgehen muß".

Diese Eintheilung gebe ich nun §. 795 mit Rücksicht auf die Religion im Allgemeinen an, führe sie aber auch S. 516 — 56 im Besondern aus, da mir so viel daran lag, hier die Hegel'sche Eintheilung zu reformiren, die mit dem Monotheismus nicht zurecht gekommen ist; ein Punct von der äußersten Wichtigkeit, den Sie aber mit Stillschweigen übergehen. Für die Kunst habe ich §. 837 bei den verschiedenen Idealformen; für die Religion §. 862 ff. in einer Andeutung über das System der Religionen den historischen Zusammenhang und die Coincidenz mit der politischen Eintheilung der Weltgeschichte angegeben. Für die Geschichte der Wissenschaft habe ich die nämliche Ueberzeugung gewonnen und leugne nicht, daß ich auf die concrete Durchführung

derſelben, falls ſie mir noch vergönnt ſein ſollte, große Hoffnungen baue.

Hegel hat ſehr ſchön geſagt, daß die Weltgeſchichte der Fortſchritt der Menſchheit im Bewußtſein der Freiheit ſei. Und das hat er nicht blos ſo in abstracto geſagt, ſondern das hat er auch in einer vortrefflichen, nun ſo oft ſchon, ohne ihm Dank zu wiſſen, copirten und geplünderten Darſtellung der Geſchichte gezeigt. Ich verhehle nicht, daß es mir, ſeiner Größe gegenüber, die in geiſtvoller Durchdringung der politiſchen, der äſthetiſchen, religiöſen und philoſophiſchen Geſchichte ſo vorzüglich ſich hervorgethan hat, recht kahl vorkommt, wenn Sie S. 115 etwas Tieferes zu dociren meinen, indem Sie ſagen: „Wir müſſen den Zweck und das bewegende Princip der allgemeinen Geſchichte nicht ſo enge faſſen, wie Hegel und ſeine Schule dies thut, ſondern ſie überhaupt in die Verwirklichung des ſittlichen Gemeindelebens ſetzen, welches nicht allein ein ſtaatliches, ſondern auch ein individuell ſittliches und ein abſolutes d. h. zugleich individuell ſittliches und allgemeines oder kirchliches iſt, und namentlich hat die allgemeine Geſchichte den Zweck, dem ſie ſich Schritt für Schritt nähert, nicht allein die ſittlichen Lebensgemeinſchaften für ſich vollkommen der Idee gemäß zu geſtalten, ſondern auch ſie in ein vernunftgemäßes Verhältniß zu einander zu ſetzen, und hiedurch ſchließlich einen ſittlichen Erdorganismus hervorzubringen".

Glauben Sie wirklich, daß Sie Hegel mit dieſen Allgemeinheiten etwas Neues geſagt hätten?

Sie werden mir einräumen, daß Sie in Ihrer Kritik mit Anerkennung derjenigen Veränderungen und Erweiterungen, die ich, wie ich glaube, im Geiſt Hegel's und ſeiner Methode an ſeinem Syſtem gemacht habe, ſo karg als möglich geweſen ſind. Wenn ich die andere Stellung der Teleologie, die eingänglichere Behandlung des Pflicht- und Tugendbegriffs ausnehme, ſo erwähnen Sie mit Nichts der Reformen, denen ich die Hegel'ſche Doctrin unterzogen habe. Sie ſprechen nicht von der andern Faſſung der Logik, der Ideenlehre; nicht von den vielen Veränderungen der Naturphiloſophie, die ich mit ſo großer Liebe gemacht habe; Sie verſchweigen, daß ich der Ethik den Unterbau der Idee

des Guten gegeben. Und in dieser einem Recensenten allerdings freistehenden Richtung, mehr von meinen Fehlern, als von meinen Tugenden zu reden, gehen Sie nun auch über meine Darstellung der Kunst und Religion kurz hin. Von jener sagen Sie eben nur, daß sie bei mir kurz sei. Kurz — nun ja. Aber kann man denn nicht kurz sein und doch die Sache fördern? Ist die von mir gegebene Metaphysik des Schönen und der Kunst keinerlei weiterer Aufmerksamkeit werth? Sie haben es nicht so gefunden und so muß ich denn, da ich hier doch vor allen Dingen mich nur gegen Ihre Ausstellungen zu wahren suche, schweigen und will mir einbilden, daß Sie wenigstens nichts Unrichtiges darin entdeckt haben.

Aber eben so gehen Sie über den ersten und zweiten Abschnitt meiner Darstellung der Religion mit kaltem Stillschweigen hinweg. Sollte ich denn auch hier nichts der Erwähnung Werthes gethan haben? Sollte nicht diese Sonderung des eigentlich religiösen Processes von der religiösen Phänomenologie ein nicht unbedeutender Fortschritt sein, der eine Menge von Irrthümern widerlegt, eine Menge von Widersprüchen in der Auffassung der Religion auflöst? Ich hoffe es und ich glaube, daß ich mit dieser Fassung die große Anwartschaft der Hegel'schen Philosophie auf dem religionsphilosophischen Gebiete nicht wenig gefördert habe. Auch hier, es ist wahr, bin ich kurz gewesen. Wenn man aber, wie ich, eine Naturreligion, eine theologische Encyklopädie geschrieben, wenn man die Glaubenslehren von Schleiermacher und Strauß so ausführlichen Beurtheilungen unterworfen, wenn man Hegel's Religionsphilosophie kritisirt und noch viele einzelne auf die Religion bezügliche Abhandlungen verfaßt hat, dann ist Kürze wohl erlaubt. Sie werfen sich nur auf die Deduction, die ich von dem System der Religionen gebe. Sie übergehen dabei auch wieder die principielle Begründung, die ich §. 863 dahin zusammenfasse, daß ich sage: „die Religion ist daher 1, die Religion der absoluten Substantialität; 2, die der absoluten Subjectivität; 3, die der absoluten Geistigkeit (Gottes). §. 864. Die Religionen, die auf dem ersten Standpunct stehen, nennen wir auch mit einem technisch gewordenen Ausdruck ethnische; die auf dem zweiten befindlichen monotheistische; die auf dem

dritten christliche. Die beiden ersten Formen bilden unter sich einen symmetrischen Gegensatz, der sich in der dritten aufhebt".

Sie machen sich nur mit der Form zu thun, die ich weiterhin vorgeschlagen habe, den Unterschied der Religionen auszudrücken, indem ich sage, daß man den Ethnicismus auch in das Urtheil fassen könne: der Mensch ist Gott; den Monotheismus in das Urtheil: Gott ist Gott und der Mensch ist Mensch; das Christenthum in das Urtheil: Gott ist Mensch. Wenn man diese Urtheile so kurz und trocken hinstellt, so läßt sich der Werth derselben freilich noch nicht einsehen. Dies kann erst die ausführlichere Entwicklung und diese habe ich in einer Abhandlung gegeben, die im ersten Bande meiner Studien 1839 abgedruckt ist und die ich S. 616 deshalb auch ausdrücklich in Erinnerung bringe. Wenn Sie mich also angreifen wollten, so hätten Sie wohl die Pflicht gehabt, auf diese Ausführung eine billige Rücksicht zu nehmen. Statt dessen schelten Sie nun auf mich ein und machen mir Einwürfe, die mich nicht treffen; Einwürfe, die mich aber um so mehr überraschen müssen, als sie schon aus dem Abriß der Weltgeschichte, den ich gegeben habe, ihre Erledigung hätten finden müssen.

Am liebsten würde ich daher schweigen, weil ich ein Recht zu schweigen hier durch Arbeit erworben zu haben glaube. Da ich indessen mir einmal vorgesetzt habe, allen Ihren Vorwürfen nachzugehen, so will ich auch hier wenigstens das Hauptsächlichste berühren. Wenn ich den Ethnicismus in dem Urtheil ausgedrückt finde: der Mensch ist Gott, so will ich damit das charakteristische Moment alles Heidenthums bezeichnen, daß bei ihm die Wirklichkeit Gottes immer in den Menschen fällt, weil Gott, da er hier nur als absolute Substanz, noch nicht für sich selbst als absolutes Subject gewußt wird, nur im Menschen seine Subjectivität erreicht, ziemlich in der Weise, wie man die Hegel'sche Philosophie fälschlich beschuldigt, daß nach ihr Gott nur im Menschen, nur als der Mensch Bewußtsein habe. Die Entwicklung aber dieses Standpunctes führt eben zur Selbstaufhebung seiner Einseitigkeit d. h. also, in der Geschichte des Ethnicismus muß die Subjectivität der Gottheit aus dem Schooße der absoluten Substantialität successiv hervortreten. Der Pantheismus geht daher in den

Dualismus, der Dualismus in den individualisirenden Polytheismus über, der seinerseits alle ihm voraufgegangenen Phasen rückwärts durchläuft und endlich in der Apotheose des Römischen Kaisers concentrirt. Der Römische Kaiser, der Herr des Weltkreises, war der divus augustus und der Cultus seiner Majestät, die keine andern Götter neben sich duldete, verschlang alle ethnischen Religionen im Indifferentismus der Römischen Eklektik. Wenn Sie dies erwägen, werden Sie sich nicht mehr wundern, wie ich den Parsischen Dualismus doch unter jenes Urtheil subsumire, da in ihm nicht nur jeder Parse ein Mitstreiter des Ormudz oder des Ahriman sein kann, das Schicksal des Gottes also von dem Thun des Menschen auch abhängig gemacht wird, sondern auch reeller Weise, actu, der König an die Stelle des Sonnenkönigs tritt. Es versteht sich von selbst, daß Substanz und Subject sich gegenseitig fordern, weshalb im Monotheismus der Mensch, als Subject, immer nach Erfüllung durch den Gott als das substantielle Subject trachtet. Wenn Sie daher es primiren, daß im Indischen der Gott sich doch auch zum Menschen entäußere, so widerspricht das nicht meiner Ansicht, denn es kommt auf die Modalität der Entäußerung an. Sie wollen sich auf Wishnu's Avataren berufen. Aber Wishnu wird eben nicht blos Mensch, er wird auch Fisch, auch Eber, auch Schlange. Und die andern Götter mearniren sich auch. Und der Mensch, wenn er nur die großen Bußen vollbringt, kann auch Welten und Götter schaffen. Und die Kasten sind in ihrem Ursprung Emanationen des Gottes, nicht, was wir Schöpfung des Menschen nennen.

Wenn Sie aber sich gegen das Urtheil des Christenthums sträuben, daß Gott Mensch ist, so müssen Sie doch auch wieder richtig verstehen lernen. Nach dem Christenthum ist Gott in seinem Wesen menschlich. Weil er für sich, wie die Kirche es ausdrückt, in seiner zweiten Person, in Christus, Mensch ist, so wird er es auch. Sie sagen, das Verhältniß Gottes zum Menschen könne nur als „das der Lebensgemeinschaft beider bei substanzieller Verschiedenheit derselben bezeichnet werden".

Wollen Sie damit versichern, daß wir Menschen nicht allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, nicht unerschaffen sind u. dgl., so stimme ich Ihnen vollkommen bei. Diese Prädicate sind die

ausſchließlichen Prärogative Gottes. Wollen Sie aber damit das Weſen Gottes, das Wiſſen der Wahrheit und das Wollen des Guten, die Weisheit und die Liebe, die Vernunft und die Freiheit, von uns ausſchließen, ſo proteſtire ich im Namen der Menſchheit, im Namen des Chriſtenthums, im Namen Gottes. Wenn zwiſchen Gott und uns, wie Sie ſelbſt ſagen, Gemeinſchaft des Lebens iſt, ſo möcht' ich wiſſen, wie Leben ſich mittheilen ſoll, ohne ſich ganz, ohne ſich rückhaltlos hinzugeben, ohne ſeine Subſtanz zu entäußern, ohne alſo eine ſubſtantielle Identität hervorzubringen. Nach dem Chriſtenthum hat Gott uns nach und zu ſeinem Ebenbilde geſchaffen, hat uns ſeinen Odem eingeblaſen; nach dem Chriſtenthum iſt Gott ſelber Menſch, wirklicher Menſch geworden, ein Menſch, der ſogar verſucht iſt „allenthalben" gleich wie wir; nach dem Chriſtenthum beſteht eine Homouſie zwiſchen dem göttlichen Vater und dem göttlichen menſchgewordenen Sohn, deſſen Brüder wir eben durch ihn ſelber ſind; nach dem Chriſtenthum genießen wir im Abendmahl ſein Fleiſch, trinken wir ſein Blut; nach dem Chriſtenthum iſt es der göttliche Geiſt, der in der Gemeinde waltet, der uns heiligt, der uns tröſtet, beſeligt, der uns eingibt, was wir reden ſollen, der uns in alle Wahrheit führt, der, als ein Geiſt der Kindſchaft, uns rufen läßt: Abba, lieber Vater; der mit uns alle Höhen und Tiefen der Gottheit durchforſcht — und doch behaupten Sie, daß zwiſchen Gott und uns keine ſubſtantiellen Bande exiſtirten? O mein Herr, wie ſehr verkennen Sie dann das Chriſtenthum! Sie müſſen fühlen, wie wenig der zahme Ausdruck „Gemeinſchaft des Lebens" gegen den Ausdruck der „Einheit des Lebens" verſchlägt, den Chriſtus ohne Bedenken vom religiöſen Rapport gebraucht. Liebe des Menſchen zu Gott, das Weſen des Chriſtenthums, wäre unmöglich, wenn der Menſch nicht mit einer ſubſtantiellen, nur mit einer accidentellen Einheit mit Gott von Gott begnadet wäre.

Doch ſoll dieſe Erinnerung gegen Sie keineswegs Ihre Chriſtlichkeit anfechten, ſondern nur mich ſelber gegen den Vorwurf ſchützen, als hätte ich das Chriſtenthum nicht verſtanden und als hielte ich etwa einen Pantheismus dafür, denn dies bei den Theologen gegen uns Hegel'ſche Philoſophen ſo beliebte Ungeheuer, das man ſo gern zu unſerer Verdächtigung losläßt, dies

iſt es doch eigentlich, was Sie mir inſinuiren wollen, indem Sie gegen die „ſubſtantielle Identität“ Gottes und des Menſchen polemiſiren.

Daß es ſich ſo verhält, erſehe ich ſchließlich ganz unzweideutig aus Ihrer Verwunderung, wie es mir möglich iſt, das Hauptproblem der Philoſophie endlich in der Unterſuchung der Perſönlichkeit Gottes zu finden. Sie vermiſſen aber bei mir, während Sie mir in der Sache Recht geben müſſen, wieder die „eingehende dialektiſche Entwicklung der Gottesidee“ und ſind hart genug, zu ſagen, daß dies Problem, welches eine beſondere Wiſſenſchaft, die Metaphyſik, bilde, ohne die größte Oberflächlichkeit nicht nur ſo nebenbei abgemacht werden könne. Alſo beweiſe ich, da Sie mich des Letztern bezüchtigen, die größte Oberflächlichkeit. Sie hätten vielleicht Recht, mein Herr, ſo derb gegen mich zu ſein, wenn ich nicht in meinen Erläuterungen S. 618 ausdrücklich angäbe, wo ich die ausführliche Begründung deſſen gegeben habe, was ich hier nur andeute. Wollten Sie mir hier etwas anhaben, ſo mußten Sie ſich um dieſe Ausführung kümmern. Dies zu fordern habe ich ein Recht. Biedermann in Tübingen iſt bis jetzt der Einzige geweſen, der es verſucht hat, meinen am angeführten Ort in der theologiſchen Encyklopädie gegebenen Beweis für den Begriff und die Exiſtenz Gottes (theol. Encykl. 1845 S. 10—37) zu widerlegen. Er hat mich aber nicht überzeugt, weil er überſehen hat, daß das letzte Urtheil, das ſich als Schluß ergibt, ein apodiktiſches iſt: der Geiſt, als der abſolute, iſt Gott. Aber ſelbſt wenn Sie nicht auf meine Theologie an beſagtem Ort hätten Rückſicht nehmen wollen, ſo mußten Sie doch aus der Beſchreibung, die ich von meinem Verfahren S. 617 und 18 mache, ſich überzeugen, daß eine ſolche nichtsſagende, ſich auf gar nichts einlaſſende Abfertigung, als Sie mir zu Theil werden laſſen, eine zu oberflächliche Behandlung ſei.

Ihrem Tadel, daß auch ich vom Begriff der logiſchen Idee zum Begriff der Natur übergehe, bin ich ſchon oben begegnet. Vielleicht iſt es mir gelungen, Ihnen dort deutlich gemacht zu haben, inwiefern die logiſche Idee als Logos gedacht werden könne, ſo daß dann ſogar die Vorſtellung eines ſchöpferiſchen Verhaltens möglich wird. Das Verhältniß der Natur zum Geiſt

habe ich §. 304 angegeben. Vielleicht habe ich Ihnen oben auch deutlich gemacht, welch' ein Unrecht Sie Hegel anthun, wenn Sie nicht den Begriff Gottes als des absoluten Geistes als das Princip seiner Philosophie ansehen. Wäre mir dies gelungen, so würde ich eben damit mich selbst gerechtfertigt haben, daß ich der Hegel'schen Philosophie nicht ein ihr principiell fremdes Element octroyirt habe, wenn ich ihre Darstellung mit dem Begriff des persönlichen Gottes schließe. Sie sagen nämlich am Schluß Ihrer Kritik: „Zu dem Begriff Gottes als des absoluten Geistes gelangt Rosenkranz, wie Hegel, nur auf dem regressiven Wege, obgleich er Gott nicht, wie letzterer, nur als das reine Sein erfaßt, das allein im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt. Es bekommt hiedurch das ganze Werk des Verfassers eine innere Unentschiedenheit und Haltungslosigkeit, indem es im Ganzen die Form des Hegel'schen Systems und dessen Entwicklungsgang festhält, während doch der Inhalt der philosophischen Anschauung ein von dem Inhalte dieses Systems grundwesentlich verschiedener geworden ist".

Im Eingang Ihrer Kritik sagen Sie mir, ich hätte das Princip der Hegel'schen Philosophie beibehalten, wäre aber von dessen Consequenzen abgegangen.

Hier am Ende sagen Sie mir, ich hätte die Form und den Gang der Hegel'schen Philosophie beibehalten, aber der Inhalt meiner philosophischen Anschauung sei ein ganz anderer geworden.

Welche von beiden Behauptungen ist denn nun wohl wahr?

Wo hätten Sie mir denn innere Unentschiedenheit und Haltungslosigkeit nachgewiesen?

Sie können sich nicht denken, daß die Hegel'sche Philosophie, so wie ich sie entwickle, in der That die Hegel'sche Philosophie ist, während ich durch meine Reform und Darstellung den tiefen, ewig wahren Sinn dieser Philosophie erst recht klar gemacht zu haben bestrebt gewesen bin. Aber so groß die Aenderungen sind, die ich aus der Anlage und Methode des Systems heraus für nothwendig erachte, so kann ich mich doch nicht überzeugen, daß nicht Hegel die Idee Gottes ähnlich, als ich, sollte verstanden haben.

Aber selbst wenn ich nun die Philosophie anders, als Hegel, aufgefaßt, wenn ich mich etwa, ohne es zu merken, durch Jahre lange Arbeit allmälig in eine Anschauung hineinvertieft hätte, die von der Hegel'schen, wie Sie wenigstens behaupten, grundwesentlich verschieden wäre, so würde es denn vor allen Dingen doch darauf ankommen, ob, was ich lehre, wahr und ob, wie ich es lehre, klar d. h. auch logisch richtig und ob es geschmackvoll ausgedrückt ist.

Ob meine Veränderungen des Hegel'schen Systems nur eine Reform desselben, das ist nur eine relative, eine kritisch historische Frage; ob aber meine Philosophie an und für sich wahr und klar, das ist eine absolute, den Begriff der Idee direct betreffende Frage.

Ich wollte diese meine Apologie gegen Ihre Einwürfe erst in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik drucken lassen, welche Sie mit Fichte und Ulrici herausgeben. Sie ist aber inzwischen stärker aufgelaufen, als ich dachte und so erlaube ich mir, sie Ihnen als Brochüre zu gefälliger Einsicht zu übersenden und Ihrem Wohlwollen ergebenst zu empfehlen.

Leben Sie wohl!

Karl Rosenkranz.

Königsberg, den 29ten September 1852.

Neueste Verlagswerke der Gebr. Bornträger.

Noeffelt, Fr., Handbuch der Geographie für gebildete Frauenzimmer — 4te verbesserte und vermehrte Auflage in 3 Bänden. broch. 4 Thlr. 24 Sgr.

— „ dessen kleine Geographie für Töchterschulen. 7te Aufl. 22½ Sgr.

Hagen, G., Dr., Geh. Oberbaurath, Handbuch der Wasserbaukunst. II. Abtheilung die Flüsse 3r und letzter Band, mit einem Atlasse von 21 Kupfern in Folio. Preis 6 Thlr. 28 Sgr

---

Hagen, G., Dr., Geh. Oberbaurath. Handbuch der Wasserbaukunst. I. Abtheilung die Quellen 2te vermehrte und verbesserte Auflage mit einem Atlasse von 21 Kupfern in Folio. Preis 6 Thlr. 10 Sgr.

Panceritius, A., Hägringar Reise durch Schweden, Norwegen, Lappland und Dänemark. gr. 8. broch. Preis 1 Thlr. 18 Sgr.

Wagenfeld, Dr., Anleitung zur Pferdekenntniß, Beurtheilung des Pferdes auf seine Vorzüge und Mängel ꝛc. mit einem Atlasse von 12 lith. Tafeln in Folio. broch. Preis 3 Thlr. 6 Sgr.

Königsberger naturwissenschaftliche **Unterhaltungen** — 2r Band. 2tes und 3tes Heft. broch 1 Thlr. 16 Sgr.

Keber, Dr., Beiträge zur Anatomie und Physiologie der Weichthiere mit 2 Tafeln Abbildungen in Folio. gr. 8. broch. 1 Thlr. 10 Sgr.

Drumann, W. Prof., Geschichte Bonifazius VIII. 2 Bde. gr. 8. broch. 2 Thlr. 21 Sgr.

Meyer, E., Prof., Verſuch botaniſcher Erläuterungen zu Strabo und einem Fragmente des Dikäarchos 8. broch. 28 Sgr.

Mrongovius, Ch. D. ausführliches deutſch-polniſches Wörterbuch, kritiſch bearbeitet, 3te um viele 1000 Wörter vermehrte Auflage von Dr. Wyſomierski — größtes Lex.-Format in 3 Lieferungen 1ſte Lieferung broch. Preis 1 Thlr.

Lobeck, Chr. A., Dr., Prof., Pathologiae graeci Sermonis elementa. Vol. I. 8o. maj. Preis 3 Thlr. 18 Sgr.

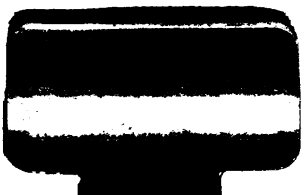
Ohlert, G. H. E., Dr., kleine Geographie für die unteren Klaſſen der Gymnaſien und höhern Bürgerſchulen. 2te verbeſſerte Auflage. 8. 12 Sgr.

Ellendt, Fr., Dr., lateiniſches Leſebuch für die unteren Klaſſen der Gymnaſien 12te Auflage. 15 Sgr.

Roſenkranz, K., Prof., Syſtem der Wiſſenſchaft. gr. 8. 2 Thlr. 15 Sgr.

Königsberg, gedruckt bei G. D. Böhmer.

YC 31143

M205970

THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY